











العبارة "فقد مصر المهورين في غزوة جمادى الاولى سنة ١٢٥٠ هـ من كتاب ما يورع  
في بيروت سنة ١٢٧٥ هـ واسمه "صباح السارى" وهذا في القارى تأليف ابراهيم افندي  
الطبيب الاول للعساكر الشاهانية في مدينة بيروت يحتوي على بقعة قليلة من احوال  
مصر ومحمد علي وأكثره في تاريخ آل عثمان الى مدة سلطنة عبد المجيد قبل وفاته  
قال الشيخ الشرفاوى في تاريخه وفي سنة ١٢٥٠ هـ تولى على مصر  
الوزير محمد باشا راجب رئيس الكتاب فأقام واليا بمصر الى  
أواخر سنة ١٢٥٠ هـ وعزله العسكرة سنة ١٢٥١ هـ  
خليل بك أمير الحاج وعلى بك الدعاوى وهرب  
فيم ابراهيم بك غيطاس الى أرض الصعيد  
مع طائفة من سناجن مصر وهرب  
أيضا عمر بك ابن على بك مع  
طائفة من السناجن  
الى أرض  
الجليل

سنة الراغب ودفينة المطالب  
للامام الراغب رحمه الله  
ورضى عنه  
وأرضاه



داظم نمبر	۱۹۰۰۳
فن نمبر	الف ۲۵
تاریخ نمبر	۱۱۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يوجب ويؤدب وينشئ قدس لسل على الخصال • ويوجد جوده  
تسليق تسامح درجات الانتقارات والشرورات • تبرز حاشية عن التناول  
والاوهام والشبهات • وتقدس ارادته عن التعليل بالانفس والقلوب •  
فسمانه لا يعزب عن قضاة قضاة فقال ذرة في الارض ولا في السموات • ولا في  
شأن عن شأن من تدبير حركات العلويات • وتنظيم مصالح السفليات • أحسنه  
على ما أقام من المناسبات والذرات ودفع عن المناسبات • وأشهد ان لا اله الا الله وحده  
لا شريك له شهادة بقي أنواراً تارة على كروان الشهور والايام والساعات • وشهد  
ان محمد عبده ورسوله الموقد بأظهر المعجزات وأبهر البراهين والبيانات • وأصل على أنه  
وأعجل صلاة توجب لهم مزيد الدرجات والكرامات • (وبعد) فيقول انه يشير  
الى الآخرة ذي المواهب • محمد المدعو بين آراء البارائين • هذه ورائي ثبت فيها  
ما يتعلق ففكرى البصير الابحاث الاطيفة • وقد في بصري طيه من الزوائد الطريفة •  
عند إنشاء المطالعة في الكتب النفيسة التي وزعت بمطامير • ووقفت وقت فاستباح  
الى مراجعتها • مما لا يكاد يمكن جمعها لدى احد • ولا يوجد هاجلة في كل بلد •  
(وسميتها) نفيسة الرغبات • وفيها المطالب • لما يرام من الجواهر والناس • التي تروى  
على التلاوة والعرائس • راجعاً من الله نحو الذنوب والآثام • وانت الذكر الجليل

على مصائب الأيام • وعليه التوكل وبلغه الاحتصام • قال كثير من المتسربين عنه  
قوله تعالى بسم الله ان كنته ايم • يمكن أن يكون مقصدا كما في قول لبيد وقد بلغ  
مائة وخمسة وأربعين سنة وهو القائل

ولقد سحنت من الحياة وطولها • وسؤال هذا الناس كيف لي بد

لما احتضر عظمى طلب اليه

تقنى بالتقنى أن يعيش أبوها • وهل أنا الا من ربيعة أو منير  
فتوما وقولا بالنى تعلمه • ولا تقصنا وجهها ولا تقطع شعر  
وقولا هو المرء الذي لا صديقه • أضاع ولا خان الخليل ولا غدر •  
الى الحول ثم اسم السلام عليكما • ومن يد حول لا كلفا فقد اعتذر

ونازع في ذلك بعض علماء العربية وقال لوجاز الحام الاسم لما كان يقال ضربت اسم زيد  
وأكلت اسم الضعاف ثم قال الحق أن السلام اسم من أسماء الله تعالى والكلام اغراء  
والعسى ثم الرما اسم الله فكانه قال عليك باسم الله وتقديم القرى به ورد في اللغة  
قال (أرجو) يا مالك دلي دونه كاه أي دونك دلي أو قال ان المراد اسم الله  
سقطا على كذا يقول الناظر أي شيء يحبه اسم الله عليه وهو ذم من السوء مطلقا  
في نسبة (سيوطي على البشاري) ذكر المنسرون في تسمية قوله تعالى يا آل عبد والمالك  
تتمين وجوها عديدة لآل بيان بنون الجمع والمقام الانكسار والتسليم واحدا  
ومن جهة تلك الوجوه ما أوردها الامام الرازي في تفسيره الكبير • وحاصله أنه قد ورد  
في التسمية المظهرة أن من باع أجلسا مختلفه صنفه واحدة ثم خرج بعضها عيبا  
فأشترى غيره بجزء البسج وبمسأله ولغيره تبعض للصنفه برذا العيب وابقا  
الاسم وهنا حيث يرى العابد أن عبادته ناقصة • عيبة لم يعرضها وحدها  
على حضرة ذي الجلال بل ضم اليها عبادة جميع العابد من الانبياء والاولياء  
والعلماء وعرض الخلل صنفه واحدة راجع قبول عبادته في النعم لان الجميع  
أمر بربانية الله سبحانه قبول ورد اعيبوا فقال الله لم يعرض لصفته وقد سجد  
عباده عنه فحسب ياق بكرمه العظيم فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المراد  
(من تركه يكون لها الدين نعمتي) ورد في اخذ من النبوي خير الخليل الادهم  
المرم الاقرح المجل طلق النبي فان لم يكن أدهم فكسبت على هذه النسبة الادهم  
المرمود والمرح الذي في جبهته يسان بشدة ادهره والارم ما في نفسه وشفته  
العليا يسان واتجبل يسان فوانم القرس قل أولئك بعد أن لا يجاوز الارساغ  
ولا يجاوز الرصين • وطلق بضم الطاء عدم التجمل (من كتاب الخليل) ووقع  
في الجوامع انه غيره طلق النبي بدل طلق النبي والحديث على ما في المذهب المذكور

صحيح أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم عن أبي قلصه انه  
قال أبو عبيدة في أول كتاب الخليل هذا ما بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفضيل  
الخليل زعم أبو بكر بن طريف وحدثني عدي بن الفضل عن يونس بن عبيد  
أبي زرعة بن عمرو عن جرير بن عبد الله البجلي قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
يلوي ناصية فرس بأصبعه وقال الخليل هو الذي ناصيا خسر اليوم نصابه وأهلها  
معنون عليها لأجر وأغنية وقال وزعم عدي بن الفضل عن يونس بن عبيد  
سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أختك - برقت سكة أبورة سكة طريفة من  
الثلج أبورة ملقحة ومهرة مأبورة النيرة - ففجح (من رجب نه ثود) هذا  
أبو عبيدة وزعمه عن سالم بن عبد الرحمن عن أبي زرعة عن أبي هريرة عن النبي  
صلى الله عليه وسلم كان يكره الشكالي يعني الفزجلى زعم عبد الرحمن بن عثمان بن محمد  
عبد الله بن أبي عتيق حدثني النبي صلى الله عليه وسلم لم يتر فرس له فجعل يسبح ويحبه  
بردائه وأوبكهم ثم قال اني عوتيت في فرس هذا أو اني عوتيت في خليلي أراحه الله  
(فصل في الاشتقاق الاصغر واشتقاق كرم)

اعلم أن كل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ طريقه اشتقاق ثم تشتق  
على نوعين الاشتقاق الاصغر واشتقاق الاصغر أما الاشتقاق الأصغر  
فخل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر وفي الاشتقاق اسم الفاعل  
واسم المفعول وغيرهما منه وأما الاشتقاق الأكبر فهو اشتقاق دواعي من لغة  
من حروف ستة هي التانيات فتقول من باب الاء والواو والياء  
من حروف ثمانية ومن هذه الكلمة تقبل الاء ويمنع من التانيات فتقول  
من قلبه ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة من كلمة من ثلاثة حروف كشوب  
جحد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التانيات وذلك لأننا جعلنا لكل  
كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداءً للكلمة وعلى كل واحد من هذه التانيات  
التي ذكرناها يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين إما كون ضرب التانيات في  
ستة فهذه التانيات الواقعة في الكلمات الثلاثة يمكن وقوعها على ستة وجوه  
ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية فتقول باعتبار وقوعها على ستة وجوه  
وعشرين نوعاً من التانيات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف  
الأربعة ابتداءً للكلمة ثم تقول كل واحد من التانيات في أربعة حروف  
الثلاثة الباقية على ستة وجوه من التانيات وشرب أربعة في ستة فيدرب أربعة  
وعشرين وجوهاً ثم بعد هذه أن تكون الكلمة خماسية وهي مثل مائه وعشرين وجوهاً  
من التانيات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداءً للكلمة  
والكلمة وعلى كل واحد من هذه التانيات يمكن وقوع الحروف الأربعة الباقية

على أربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في أربعة وعشرين في ثمانية وعشرين والنضاب في الباب انك اذا عرفت التقلبات الممكنة في العدد الذي فوته فانظر في العدد المتوفا في العدد الحاصل من التقلبات الممكنة في العدد ثمان مائة واثني عشر التفسير الكبير للامام الرازي عليه الرحمة قال فيلحقك من جماع الاصوات العارضية فيستقيم على الاصول الفلسفية ثم يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لقياس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله اين الا امتناع فهو ثم حرم التثنية لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للملحقات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يصعب من سماعها العقل وتجب منها نفس وذكر عن فيثاغورس انه عرج نفسه الى العالم العلوي فسمع بسفاه جوهر نفسه وذا فاقه انغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكل علم الموسيقى من شرح المشاهد طاب اوجه عبيدة وروم سعيد بن يزيد بن زي غصوان بن رجل من اهل حرس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشجر من الدواب قال وزعم عيسى بن علي عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشجر من الخيل وزعم عمرو بن غرث انه سار من شاذان الى المسرة فالتوا قال النبي صلى الله عليه وسلم لو ان حبل العرب جعل في صعيد واحد ما سبته الا اشقر (من كتاب الخليل لابي عبيدة) عبيدة وبساتين الجواد من الخليل يروي ان الجاحظ بن يوسف النخعي سأل ابن القزعة عن صفات الجواد فقال نعم صلى الله عليه وسلم الطويل الثلاث القصير الثلاث الرجب الثلاث الصافي الثلاث فقال صنفه وبين فتنه فقال الطويل الثلاث الاذن والعنق والدرع وما انت فيه من الثلاث فالعيب والساق والظهر واما الرجب الثلاث فالجوف والمنعرج والجمجمة واما الصافي الثلاث فالاذن والعين والخاصر من شرح المشورة نفعني (قائدة) الانجسان انطية العين من تحت ومن فوق واحد هاجض والانه يندبر روف العين التي تلتقي عند النقص واحد هاجض والهدب الشعر السائب عليها والحدقة سواد العين والشحمة التي فيها السواد واليباس يسال لها المقلة والناسان لمثال الذي يرى في السواد ونحو العين المستدير حواها يقال له الحجر يكسر الجيم والعظمن المشرقات على العين يقال لها الجاحجان يقع الحياء وكسرهما وطرف العين الذي يلي الانف يقال له الماقي وطرفه الذي يلي الصدغ يقال له القعد والحيث يتقرب الى العين واحد هاجض والاشكلة حمرة تحتها طيات العين اذا ما طاب السواد فحينئذ يسهل وقربا العين من قدامها ومن اخرها (من اشرح المذكور) من الادان يدعى لراعي انه اكد على تجربة ويكن جماعة منهم المبرد ثم يفتخون بلسان كيه او يفتخون فحة الهمزة اليه والاولى الصواب كما في معنى اليبس واختار

الاجباري النقل كما في المنعرات فاستأني وجه الله قال أبو بكر الانباري عوام  
 الناس يفتنون الزامن الله أكبر وكان أبو العباس المبرد يقول الاذان مع موقوفاً  
 في مقابلته والاصل فيه الله أكبر فكبر الزامن يقول فقهة فأنفس اسم الله مصلته  
 الى الزامن ففعله قوله تعالى الم الله كذا في المنعرات نقله الحنفدي بجموعه فان جماعة منهم  
 المبرد حركة راء أكبر من قول المؤذن الله أكبر ففقهه وان وصل بينه لوصف ثم خنسوا  
 فقل هي حركة الساكنين وانما لم يكتسبوا حركته واحتفظوا التخصيم الملاءم فان لم يهذف  
 هي حركة الهمزة نقلته وكل هذا خروج من الظاهر بغير مدح وعلو بوب ثلث حركات  
 شمة اعراية وليس الهمزة الوصل شمة في النحرية فقل سر يا من مدحى الية  
 في الالب الخلس في الجهة الرابعة قل لنا مارج لمطامير قوله هذا خروج من  
 الظاهر بغير مدح واصل هو خروج من الظاهر لم يكتسبوا حركته فقل شمة فقل شمة فقل شمة  
 الاموقوف قال الخنمي الاذان جزم في نقل الحركة الية وقف فقل فقل فقل  
 لما نقل وانما نقل ذلك حرم على عدم المارج بالية من لساني فقلت من يرد  
 كلمته وموقوفاً على آخرها فهو ان لم يكتسبوا حركته فقل شمة فقل شمة فقل شمة  
 آخر الكلمة شمة فقل الالب للوجه في الوقف ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل مع الية لوصف  
 ولو حرك الزامن الية الاعراية كما استصوبه المصنف كل غير واقف لاحتسابه ولا حركه  
 فخرج من سنة الاذان بالكلية فقد بان غرضه من جميع ادعائه مقول لا يكتسبوا حركته  
 المؤذن من ذلك واستجلب المصنف بان همزة الوصل لا تكون في المارج مقفود  
 حركته وانما الم الله فكان مقتضى قياس الوقف وهو ان لا تكون طاقته حركته  
 الم يكتسبوا حركته فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة  
 على فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيديويه واكثر من انفسه في حركته فقل شمة  
 الساكنين واؤثر في الفقه للمعية والمناقضة على التخصير في الله والله ذهب الى حركته  
 في الفصل لكتاب سيديويه واختار في الكشاف ان حركته الهمزة في حركته انفسه  
 الى الميم بعد حذف الهمزة فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة  
 والمصنف ونقل الحركة ان يكون فيهما لها صوت وكيف وانفسه في حركته فقل شمة  
 عليها فاجيب بان الميم اذا حركت في حكم الموقوف عليه لم تكن الهمزة في المارج  
 بل في الانشاء فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة  
 انسان بكسر الدال وحذف الهمزة وذهب فيه لثمة في حركته فقل شمة  
 وبالله التوفيق الى هنا بحسب الدلالة على وجهه فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة  
 عدس التخصير الها أي لا يكتسبوا حركته فقل شمة فقل شمة فقل شمة فقل شمة  
 له أي لا يحتفل بكتابة هذه الجرام وعندها في يمينه مظهره فقل شمة فقل شمة  
 ماضيه وانقله بقدرة الله تعالى (من توارثه بل لم يكتسبوا حركته فقل شمة فقل شمة فقل شمة)

محال إلى آخره التحصير العظيم من ما دللنا على الإيهام المستعمل تارة في التفسير  
 الحشيرة لا يقتضي به فيعرف وأخرى للتعظيم لأن العظيم لعظمته قد لا يحيط به قطعا  
 ولم يخوف نفسهم من اليه ما غشهم مواء كانت موصولة أو موصوفة وقبل الصغير  
 إلى كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا بناء على التباديل ولا فلا وجه  
 في تفسيره كقابل وهذا الإشافي أن يكون له نكتة أخرى وهي ما في اليعين من الأشعار  
 بالعين والركعة كأي حكره أبو حيان ولأنه قال في سورة الاعراف ألقى عصاك والقصة  
 واحدة لأن لا مانع من رعاية هذه النكتة فيما وقع هنا وسكابة الأول بالحسن والجمال  
 يذهب للعكس وإن احتل لأنه ثبوت نفسه النكتة فلذا آثر هذا في ما ذكره ومثله لانه  
 ما زاد من الخطاب بلفظ عربي أو مرادف له يجرى فيه ما يجرى فيه في الأول  
 خلاف الواقع والثاني بدونه خربا للفتاد (من حاشية المولى الشهاب عليه الرحمة)  
 في تكرار بعض الناس المجازات القرآنية لا خلاف في وقوع الحقائق في القرآن وهي  
 كل لفظ ينطبق على موضوعه ولا يتقدم فيه ولا تأخير وهذا أكثر الكلام وأما الجواز  
 في الجهور بناء على وقوعه فيه وأكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية  
 وابن خزيمة من أدس لما كتبه فيهم أنهم أن الجواز أخو المذهب والقرآن منزعه  
 عن المتكلمة بعد الله لا تفسد فيه الحقيقة قد تعبر فذلك محال على الله تعالى  
 وهذا شبهة باطلة ولو قلنا الجوارح للقرآن قط منه شرط الحق وقد اتفق العلماء على  
 أن الجوارح من الحقيقة ولو وجب خلق القرآن من الجواز وجب خلقه من الخلف  
 ولتوكيد وتسمية القصص وغيرها أنكرهم الاستعانة ببناء على أنكارهم الجواز  
 وقوم الطلاق في القرآن لأن فيه إيهاما بالعاجلة ولأنه لم يرد في ذلك آذن من الشرع  
 وعليه أقناني عبد الوهاب لما سئل في الطرطوش أن أطلق المسألون الاستعانة  
 فيه أحاطوا وانتم نعموا فتعنا ويكون هذا من قبيل إن الله علم والسلم هو العقل  
 ثم لم يفسد له عدم اتقوا فأتى (من الاتقن للبطوني رحمه الله) حكاية الحال  
 من حيث هو هناك أن تتدبر نفسك ذلك وجود في ذلك الزمان أو تتدبر ذلك الزمان  
 ذاته موجود في نفسه وهذا الرشد يرى بأن تتدبر ذلك الفعل الماضي واقع حال  
 أنه لم يزل لما فعل هذا في الماضي المستقر فكذلك في تصور الخطاب ليتجيب  
 به من الشهاب في سورة الكافرون

(الفصل الخامس في شرح المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله)

وهي من وجوه البحث الأول زعم جماعة من المخويعين أن هذا الكلام فيه حذف  
 واضمار ثم ذهبوا فيه وجهين أحدهما التقدير لا اله الا الله الثاني لا اله  
 في وجوده الا الله والدم أن هذا الكلام غير سديد أما الأول فلا لو كان التقدير لا اله  
 لنا الا الله لم يكن هذا الكلام مقيدا بالتوحيد الحق الذي يحتمل أن يقال هب أنه لا اله الا



بقى لسائل أن يسأل يقول هب أن الهنا واحد فلم أن اله الكل واحد فدل على إزالة  
 هذا السؤال قال الله تعالى بعده لا اله الا هو ولو كان المراد من قوله تعالى لا اله الا الهنا  
 الا هو كان هذا مكثر من شخص واحد أما الثاني وهو قولهم التفسير لا اله الا هو الوجود اياه مستوف  
 وأي - امل بحملكم على التمام هذا الاستمرار بل يقول حمل الكلام على ظاهره وهو  
 من ذلك الاستمرار الذي كرم وذلك ما لو لمسا ذلك الاستمرار بحال معناه لا اله  
 في الوجود لا هو فكان هذا الوجود له ان يكون في ذاته من غير ان يظهر في  
 هذا الوجود الماهية الا في الثاني ومعلوم أن في الماهية قوى في ذات ان يوجد من في  
 الوجود فثبت أن اجراء هذا الكلام على ظاهره فان قيل ان في الماهية قوة في  
 قائم اذا قلت السواد ليس يواد كنه قد سمعت أن اسود انصب في نفسه  
 وصبرورة الشيء من نفسه غير مقول كما اذا قلت السواد غير موجود في نفسه كلاما  
 معقولاً فلهذا السبب أضرب فيه هذا الانمار (الجواب) قولهم في الماهية قوة في  
 قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس موجود قد سمعت ان وجوده  
 من حيث هو هو وجود ماهية فثبت الماهية المعاني بالوجود وإذا كان كذلك  
 صار في الماهية أمر مستوف لا راد عقل ذلك فلم لا يجوز اجراء هذه الكلمة على ظاهره  
 فادانته اذا قلت السواد ليس موجود فانك ما سمعت الماهية مستوف في وجوده  
 وانما ثبت موصوفة الماهية بالوجود دون موصوفة الماهية بالوجود  
 أمر مقارن للماهية والوجود أم لا فان كنت مقارن لما ثبت في مقابلة ماهية  
 فكان قولنا السواد ليس موجود فثبت تلك الماهية المعاني بالوجود وحده  
 يعود الكلام المذكور وأما ان قد ان موصوفة الماهية بالوجود ليست أمراً مقارناً  
 للماهية والوجود امتنع توجيه الشيء اليها وإذا امتنع ذلك بقي الشيء متوجهاً تماماً  
 للماهية وأما ان الوجود وجود غير محصل غرض من أن الماهية يستشعرها وانما  
 الامر كذلك مع قولنا لا اله الا الله حق ويصدق من غير حاجة الى الاستمرار ولما ثبت  
 الثاني قال اليهوديون قولنا لا اله الا هو انتم لا مدخل في موضع الجمع الا في وجهه  
 المنار اقل ما ياتي أحد الا في غير مرقوع بالسداية لا بد من هو ان يرضى  
 عن الاول والاحد بالثاني صار التفسير ما حدث لا يردوه في موصوفة الماهية  
 الجبي عن الكل الا في زيدوا ما قولهم بان في التمام اذ يرضاهم لها لديه غير محتمل  
 يصير التفسير بان لا يريدوا ذلك يقتضي أنه باكل أحد لا يريدوا ذلك في ظاهر  
 السبق والمبحث الثالث اصق اليهوديين في محل الا في هذه الحالة محل غير التفسير  
 لا اله غير اياه ويؤيد مقول الشاعر

[illegible]

الكلمة أما إذا تم النظر والاستدلال في معرفة قدره وبيان الوقت ما أمكنه  
 أن يقول فيه لا إله إلا الله ثم أنه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات ومناهم لا  
 من الناس من قال أنه مات كقوله الآن صحة الإيمان متوقفة على التلطف به هذه الكلمة  
 عند القدرة عليها ومن الناس من قال أنه مؤمن لأجل أنه - سئل له عرفات لسان  
 وطبق لانه كان - أمور أبد كره هذه الكلمة وما ذكره من الدليل على أنه مؤمن قوله  
 عليه السلام يخرج من النار من في قلبه مشقة ذرة من الإيمان وهو - أنتنص - نوه  
 قلبه من الإيمان فكيف لا يخرج من النار (البحث التاسع) من الناس من قاله يقول  
 المدة في كلمة لا اله الا الله منسوب اليه مستحسن لأن الحذف في زمان  
 التثنية يستغنى في ذاته بجميع الاضداد وانما - اد - وثباته بعد ذلك يعقب هذه  
 الكلمة بقول الاثم فيكون ذلك أقرب الى الاخلاص واليقين ومنهم من قال  
 بل ترك التثنية أولى لأنه ربما مات في زمن التلطف بلا التلطف لا انتقال الى كلمة لا اله  
 والذي عني أن التلطف بهذه الكلمة أن كان يتلطف بها فيقتل بها من الكفر الى ايمان  
 قبل التثنية أولى حتى يحصل الانتقال من الكفر الى الإيمان على أسرع الوجوه ومن كان  
 المتلطف بها مؤمنا وانما - كرها - التثنية هذه الكلمة فالتثنية أولى حتى يحصل في زمان  
 التثنية صور الاضداد وانما - اد - على التخصيص في الشارح وثباته بعد ذلك يعقب هذه  
 فيكون الاقرار بالالهية أعني وأجل (أبحث العاشر) ألم أناس في قول هذه  
 الكلمة على مذاهب وطبقات وأنها مطبقة من قائلها باليقين معه ويتصور منه  
 على ما اقتضاه موجب قوله عليه السلام أحمرت ألسنة قاتل الناس حتى يشقوا والله  
 الا الله فإذا قالوها معموما مني دعاءهم وموالمهم الا بها وهذه درجة يستوى  
 فيها المخلصون والمنافقون فكل من تعلق بهذه الكلمة مال من برصها وأحرز حقا  
 من فوائدها وان طلب بها الدنيا مال الأمن فيها والسلامة من آفها وان قصد بها  
 الآخرة جمع بين الخلقين وأحرز بها السعادة في الدارين والطبقة الثانية لم ينضموا  
 الى القول بالناس الا اعتقاد انقلاب الى سبيل التثنية - اد - في التثنية التثنية  
 لا يكون - اد - لان الاعتقاد بالاحتلال ولا التخرج وانهم مبصرة من مخرج نصده  
 قال الله تعالى أفمن شرح الله صدره للإسلام فثبت أصحاب التثنية يكون عاقل  
 ولا عارفا وهل يكون مسلم فيه انخلاف - اد - هو بين لغة وفهم والتثنية التثنية  
 الذين ضموا الى الاعتقاد بالطلب معرفة الدلائل الاقناعية لم يورثوا شاة فاعاد  
 الآن تلك الدلائل لا تكون برهانية بيانية بل قناعية نظرية والتثنية رتبة الذين  
 آمنوا بها العتاد الدلائل القناعية وانهم يثبتون التثنية - اد - لم لا يكونون من رباب  
 المشاهدات والمكاشفات ولأمر أصحاب التثنية في أرباب مطالعة انوار الهية  
 ثم اعلم ان القراء بالسان له درجة واحدة وأما الاعتقاد بالطلب فهو درجات مختلفة

فإن التقليد بما كان مثله في مجزأ أن الله واحد وجزأ عليه فكان مثله في ذلك  
وفي أن صانع العالم عالم وناظره واعلم أنه كلما كان وقوف الإنسان على هذه المطالب أكثر  
كل تشويش أمر التقليد عليه أحسن فذلك لأن الطالب لما حصل لشعوره بهذه  
المطالب وحصل له وقوف على هذه المباحث مال إلى العلم وكره التقليد فتعسر عليه  
التقليد وأما المرتبة الثالثة وهي تقوية الاعتقاد بالدلائل الانشائية فمراتبها الخلق  
فيها متفاوتة وغير مضبوطة وأما المرتبة الرابعة وهي الترقى من الدلائل الانشائية  
إلى البرهانية القطعية فالأشخاص الذين يكونون واصلين إلى هذه الدرجة يكونون  
في غاية الفقه ونهاية التدبر لأن ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها  
في المطالب وذلك في غاية العزّة وأما الخامس وهم أصحاب المشاهدات والمكاشفات  
فقسّمهم في الفقه إلى أصحاب البراهين القطعية كنسبة أصحاب البراهين القطعية إلى  
عوائم الخلق . واعلم أن علوم المكاشفات لانهاية لها لانها عبارة عن سفر العقل  
في مقامات جلال الله ومدارج عظيسته ونازل كبرياته وقدمه وإذا كان لانهاية  
في هذه المقامات لانهاية للسفر في تلك المقامات (التي هي من كتاب أسرار التنزيل  
لذلام غفر الدين الرازي رحمه الله وروحه وقورضريحه) واعلم أن مذهب أهل الحق من  
السلف والخلف أن من كان موجودا دخل الجنة قطعا على كل حال فإن كل من أسلم من  
العاصي كالصغير والجنون الذي اتصل بشئ من البهائم والجان والنجس من الشرك  
وغيره من المأصلي إذا لم يحدث محصية بعد وقته والمؤمن الذي مات بمحبة قط فكل  
هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يشكون التنازلا أصلا لكنهم يردونها على اختلاف المعروف  
في الوجود والصحيح أن المراد به المروءة على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم عاقفا  
الله منها وأما من كانت محبة كثيرة ومات من غير قوبة فهو في مشيئة الله تعالى  
فإن شاء غفاه عنه وأدخله الجنة أو لا وجعله كالقسم الأول وإن شاء عذبه بالشدة الذي  
يريد سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يختلف في الشرائع أحداث على التوحيد ولو عمل  
من المعاصي ما عمل كأنه لا يدخل أحداث على الكفر ولو عمل من أعمال البر ما عمل  
هذا هو المذهب الحق الذي تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الأمة على معتدبه  
عليه وقواتر بذلك نصوص يحصل مجموعها العلم القطعي فإذا وجد حديث  
في ظاهره مخالف للثبوت لهذا وجب تأويله ليصمح بينه وبين الشرع (من شرح المشكاة  
لأبي من أوائله) الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس انفسرا إلى أن الاجناس لها  
أعلام فقولنا أسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة  
وكذلك قولنا نعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ناعلة اسم علم لها وأقول الفرق  
بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الأول أن اسم العلم هو الذي يفيد التخصيص

المعين من حيث انه ذات المعين فاذا بينا انهما كثيرا لم نجد ليس ذات لا جعل ان  
 قولنا زيد موضوع لا فائدة القدر المشترك من حيث الاختصاص بل لا حصل اننا لفظ وضع  
 لتعريف هذه الذات من حيث انها لهذه لتعريف نفس حيث انها لفظ على جعل  
 الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وصفت شمس سامة فافهم ان  
 كل واحد من الأشخاص الاستيعابها من حيث هي هي على سبيل التسمية المستطوع  
 كان ذلك علم الجنس واذا قال وصفت انما سامة لافهم انما هي هي بتدريج  
 بين هذه الأشخاص فقط من غير ان يكون له دلالة على شخص المعين فان هذا  
 الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس واسم الشخص الذي هو وجوده واسم  
 منصرف وقد تقرر في ذلك ما هم في العلم في فصل في التسمية ان لا يصرح من الصنف  
 ثم وجدوا في هذا اللفظ التام ولم يجدوا في آخره سوى كلمة فافهم ان  
 لهذه الحقيقة (من أوائل التفسير الكبير) ذكر في شرحه ان قوله سامة هي  
 عند الاشعار هو اذنه الازلية المتعلقة بالشيء على ما هي عليه في الوجود  
 ايجادها ايها على قدر مخصوص وتقديره في ذواتها وانها وانما عند  
 فالتصا عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يحسن عليه لوجوده حتى يكون على  
 احسن نظام وهي المسمى منه في العباد التي هي سامة ايضا لوجودها من حيث  
 جلتها على احسن الوجوه والقدر عبارة عن حروبها الى الوجود العبد اسمها  
 على الوجه الذي قد في التصا والتمه لا ترون النفس في هذه في سامة  
 الصادرة عن العباد فيكون علمه تعالى هذه في نفس ولا يسمون وجوده في  
 العلم بل في اختيار العباد وقال في شرح المشاهد قد استخرج في كثير من  
 ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا في اول افعال افعال وامرهم بعد كل خلق  
 لما بين انه الخالق لها انفسها والقدر والاعية الموجه بها معنى النفس وان الله الخلق  
 والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى اليجاب والالزام فتكون الواجبات بالقضاء  
 والقدر دون الباقي وقدر اديهما الدين والاعلام وذكر في نهاية المطر في امة  
 الحديث القدر عبارة عما قضاء الله تعالى وحكمه من الامور وهو قدره في  
 قدره وقدره في ذلك والقضاء الخلق بالقضاء والقدر امران في زمان واحد  
 احدهما في الاحالات احدهما في الاساس وهو الله ذو الواسع عبادته  
 وهو القضاء وذكر في قول الاصفياني ان النفس وجود الله التي روح محله هي  
 سبيل الايداع والقدر وجوده في الاعيان بعد حصول شرائطه فيكون  
 بعد واحد هذا ولهذا تجد تصب في هذا التبع على مذهب المشاء والصوفية  
 والمعتزلة على ما يشبهك وبشكل في هذه المورقات والسلام (المرن) بعد ان طابا التعبير  
 الذي يحدث للعلل دفعة في الامرات الحادة قال ابوهريرة وهو قوله وقال غير من

اللقومين البعيران حداثة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة وقال الشيخ الرئيس أبو علي بن  
سينافى القائلون البعيران مضافا الفصل في الخطاب وتأويله تغير يكون دفعة أما إلى جانب  
الجمعة وأما إلى جانب المرض وقال صاحب المائنة هو المسيحي البعيران هو التغير الحادث  
في المرض أما إلى جانب الجمعة وأما إلى جانب المرض أما إلى حالة الأصلح وأما إلى حالة  
أرض (من شرح الحمايات لمحمد بن أبي بكر الرازي) أبو صخرة هو ظالم بن سراق وقال ظالم  
ابن سارق الأزدي وزعم بعض الرواة أن أبا صخرة جاء إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى  
منه وطلب منه أن يولي به عملا فقال ما سمع فقال ظالم فقال ابن من قال ابن السراق  
فقال له أنت ظالم وأبو لي سراق ولم يولد شيئا أطير بالجمعة وروى عن عمر بن الخطاب رضي  
الله عنه في التطير بالأسماء حديث عجيب وهو أنه قال لرجل ما سمعك فقتل بحرة فقتل  
ابن من قال ابن شهاب قال هي قال من الحرقه قال فابن مسكك قال بحرة النار قال  
أبيها ولدان طلي فقتلها هم أدركوا أهل فقتلوا فخرج الرجل فوجد أهل  
قد احترقوا وروى أن عمر بن الخطاب قال فقتل ما سمعك قال فقتل ما سمعك قال فقتل ما سمعك  
الفرات قال أبو من قال أبو جحر قال ليس خفي لنا أن نكذلك إلا في زورق (من الشرح  
المدكور في أوائل المائة الثانية والأربعين) زعم أرباب التصاريح أن المني في أول الأمر  
يصير كثرة مستديرة ويبقى على لونه الأبيض في الرحمة أيام ثم أنه يظهر بعد ذلك  
في الباطن أعني مركز هذه الكرة نقطة دموية وذلك الموضع الذي ذكرنا جميع الأرواح  
وهو الذي إذا غت خلقته كل قلب خلقها المني قالوا أن أول عضو يتكون من البند  
هو القلب ثم يحصل بعد ذلك نقطتان حمويتان أحدهما فوق النقطة الأولى وهي  
التي إذا استحكمت خفقا كانت دماغا والنقطة الثانية تفصل على عين النقطة الأولى  
وهي التي إذا استحكمت خفقا كانت كبدا ثم أن هذا النقط الثلاث تمتد في الصفات  
استدادا دائما وهذه الأحوال تحصل بعد ثلاثة أيام أخرى فيكون ذلك تسعة أيام من  
الابتداء وقد تقدم يوما أو يتأخر يوما ثم بعد ستة أيام أخرى وهو الخامس عشر من  
العلوق ثم بعد السبعة في الجميع فتصير علفه وربما تقدم يوما أو يومين أو تأخر كذلك  
ثم تصير العلفه متصرفة به في أنه يتقلب ذلك الدم الجامد قطعة لحم كما يعتقد أرباب  
كافة اسم لما يعرف وأعلم أينا أن تصير علفه في مدة خمسة عشر يوما ثم أنه  
بعد ذلك ثباتي عشر يوما تصير مضغوطة في الأجزاء الثلاثة بعضها من بعض وأمدت  
رطوبة الصاع وربما تقدم ذلك أو تأخر يوم أو يومين أو ثلاثة ثم بعد مدة أيام تفصل  
الرأس عن المسكين والأطراف عن الصلوع والبطن يمتد بصريه في البعض ويهبط  
في البعض ويصير بذلك بعد تمام الأربعين في الاستحكمة وأعلم أن هذا ذكرنا أن أصحاب  
التصاريح قد ذكروا أن في مدة أربعين يوما يصير الحاله بحيث يتميز بعض الأعضاء  
من بعض وفيه أشكال وذلك لأنه روى في المصنفين عن الأعمش عن زيد بن وهب

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدق  
ان احسبكم لجمع قريطين اثنه اربعين يوما نطفة ثم يكون عطفة مثل ذلك ثم يحسبون  
مضغة مثل ذلك ثم يرمل القمل كما ينفع فيه ازوج فيؤمر اربع كل سنة فيكتب في نفسه  
وأجله وعلده وشئ أو سجد فوقعه الذي لا لا غيره ان احسبكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى  
ما يكون منه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيضرب بعمل أهل البدار فيدخلها  
وان احسبكم ليعمل عمل أهل النار حتى لا يكون منه وبين النار ذراع فيسبق عليه  
الكتاب فيضرب بعمل أهل الجنة فيدخلها فهذا الحديث يدل على انها تبقى اربعين  
يوما ثم تبقى نطفة مثل هذه المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكى  
عن أهل التجارب والجواب أنه وان اختلفت الاعضاء في مدة الاربعين لأن حورة  
النطفة والعطفة والمضغة انما هم عند انقضاء الاربعينيات فلا صافاة بين القوم  
كلام صاحب الشرع (الزهري) لما سئل أسرا (شربيل) فلا صافاة بين القوم  
عليه الرحلة لكن في الجواب الذي ذكره تأمل فأتى قول ابن المنذر في شرح المثلوق  
قال القاضي المراد بكتب هذه الاشياء اظهارها للملك والنفوس او تعلقها سابق  
على ذلك فوالذي لا يغيره هذا شروع لبيان أن السيد قد بشرى وبالعكس وهذا مما  
يدل على ما في التقدير الا اني فلا تغير فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وفيه بيان  
ان لا نعمت امارات وعلامات وبسبب عرجت فاذ مصير الامور في النهاية الى  
ما جرى به القدر في البداية من الشرح لم يحسب حورة ساب فلهذا بسبب ما به  
أحواله أو بالساكن التي كثر فيها العمارات فلا فليهم اربع وحاس اربعة فومن  
اسن لقو وهو من أول العمر الى قريب من ثلاثين سنة والثلاثين لوقوف وهو من  
آسر القو الى نحو من ثنتين والثلاثين لوقوف مع شماس القوة وهو ان لا يكون  
الزمان فيه محسوسا وهو من آخر سن الشباب الى نحو من ستين سنة ويصحى من  
الكهولة والرابع من لخطاط مع ظهور الضعف في القوة وهو انفسير الرطوبة  
الفوزية فاقصة عن حفظ الحرارة ففوزية نقصانها وهو من آخر سن الكهولة الى  
آخر العمر ويصحى من الشيوخه فثامن القوف هو اربع وسابع ويوجد في كل سابع  
تغير يرمى الى كمال ما أعاد به حتى السابع الاول فثلاثا بصاده بعض الصلاة  
فثقتوى فلهذا بعض تقوى فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى  
صلى الله عليه وسلم علوا الصلاة وهم اجمعون فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى  
أعضاءه الصلاة فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى  
فيكمل الانسان كما ذكرنا فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى  
وجود لسابع الرابع فثقتوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى  
بعضه لسابع الصلاة فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى فلهذا فثلاثا بصاده بعض تقوى

في طبقاته فالزيف بن جيسور وقيل قسور وأما التي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو  
 نازل بوادي الشوح فكلته يارسول الله اتعجلوا ما كانت تأوى الى علم لسانه  
 طرم وشمع فقام رجل فاحله حين فاتت بها حيا وكفته بالعلم ونقصه فظلمه القلوب هاربا  
 فانتار العسل ومضى به قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سرق قشور قوم فأنصر بهم  
 حلا بسم أترموه قوتهم خبره فقتل يارسول الله دخل في قوم لهم منعة وهم جيراننا  
 من غنبل فقال جبرلئيل لسان ابن تردنجر الجنة وأنسحت كابين الحقيقة والحقيقة  
 بسبب جبريل ما من قذاسا قلوبا لوبولا وجهه فوب قال السبكي وهو حديث  
 غريب انتهى نقل السيوطي في بحية اليه فالتق الشيخ محمد الدين الفيروز آبادي  
 صاحب القلموس مثل في بلاد الروم انهما ما عن قول سيدنا علي حاكمهم الله وجهه  
 لكاسا أصغر ووافك بالجوب وشذا المزهر ينشتر لثوابا جعل خندوريك الى قبل حتى  
 لا تقي نية الا أودعها صاملة جللنا لك فقال لعنه أرق عضر طك بالصله وشذا المسطر  
 بأبا خلك واجعل بجميكت الى أنعاني حتى لا أبسر نيسة الاوعيا في ناطة رباطك  
 فتعجب الحانثرون من جواب أصعب من السؤال (علم الطلحات) علم تعرف منه  
 كيفية تزيج القوى العالية الدنيا والساعة المنفعة ليعتد عنها امر غريب في عالم  
 السكون والفساد واختلف معنى الطلسم والمشهور فيه أقوال ثلاثة الأول أن طل  
 بمعنى الاثر الاسم الثاني أنه لفظ وواف منه فتنه لاجل الطلسم الثالث أن طل  
 ما معناه من طل وعلم الطلحات أسهل مما لا من علم الصبر والقرين مستكوا لساكا  
 في هذا الفن كتاب جليل القدر (من كشكول بهاء الدين) قوله عليه السلام ينأ أنا أمشي  
 انجمت حونا من السحابة الخ ينأ أصله بين فأنشعب القصة فصارت ألفا وهو من  
 الظروف الزمانية اللازمة للاشقة الى الجملة الاسمية والعامل فيه الجواب اذا كان  
 مجردا من كلمة المساجاة والافعى المساجاة المتضمنة هي اياها وتحتاج الى جواب يتم به  
 المعنى وقيل اقتضى جوابا لانه ظرف متضمن للمعنى المجازاة والافصح في جوابه  
 أن يكون فيه اذا واذا خلافا للاسما والمعنى أن في أثناء أوقات المشي فاجاب في السماع  
 (من شرح البحاري لفاضل الكرماني) وفي الحديث ينأ أنا عند رسول الله اذا جاءه  
 رجل أصل ينأ بين فأنشعب القصة فصارت ينأ يقال يتناو بيننا وهما ظرفا زمان بمعنى  
 المساجاة وبضافان الى جملة من فصل وفاعل ومبتدا وخبر ومجسبان الى جواب يتم به  
 المعنى والافصح في جوابها أن لا يكون فيه اذا واذا وقد جاء في الجواب كثيرا اتقول ينأ  
 زيد جالس دخل عليه عمرو واذا دخل واذا دخل (من النهاية) وينأ أصله بين أنشعب  
 القصة فصارت أنا و ينأ زيدت عليه ما والمعنى واحد اتقول ينأ نحن زرقه أنا ما وقدر  
 الكلام بين أوقات نحن زرقه أنا أي بين أوقاتنا وبيننا اباد والجل مماضاف اليها أسماء  
 الزمان كقوله أتيتك من الحجاج أمير ثم حذف المضاف وهو أوقات وولى الطرف



الذي هو بين الجملتين التي أقيمت مقام المضاف اليها وكان الاسم مخصصا بمديننا اذا صلح  
 في موضعه بين وغيره رفع بعد بناو بفعل على الابتدائية والخبر (من المصاحح الجوهري  
 عليه الرحمة) قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى قدسأناهم قوم من قبلكم مطلق  
 بسأناهم وليس صفة لتقوم فان ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالها ولا خبرا  
 عنها انتهى فان التفاضل المحقق شهاب الدين الحفص في هذا امر المتهوون بين النعامة  
 والكن التفتيش أنه لا يكون خبرا عن اسم عين ولا حال ولا صفة وذلك لأنه قد مدت  
 التامدة فان حصلت جازت كما اذا شبيهت لعين لمعنى في نجدة في وقت دون وقت  
 نحو السيل الهلال أو قدر قبله اسم معصى نحو ليوم خيرى شرب خير بخلاف في يوم  
 السبت ولذا قال في الائمة

ولا يكون اسم زمان خبرا \* عن جنة وان بعد فأخبرا

وما نحن فيه مفيد لان القوم لا يعلم هل هم عن معنى أولا وقدم في قوله تعالى الذين من  
 قبلكم أن أعزاه صفة والملة كالصفة وقال أبو حنيفة هذا المتع انما هو في الزمان المجرد  
 من الوصف أما اذا انضم اليه وصف فيصور كقبيل وبعد قائما وصفان في الاصل  
 فاذا قلت جاء زيد قبل عمر وقال المعنى انه جاء في زمان قبل زمان مجيء عمر مستند عليه ولذا  
 وقع صفة للموصول ولولم يلحق فيه الوصف وكان ظرف زمان مجزءا لم يجز أن يقع صفة  
 ولا صفة قال تعالى والذين من قبلكم ولا يجوز والذين اليوم \* فتدبر مع تسلا واذ  
 ومنه تعلم ما في كلام المستنق وأما كون الصفة الجارة واخرور الذي هو ظرف لا ان طرف  
 نفسه فهو لم لا تدخل الجارة عليه اذا كان من أوف لا يخرج في الحقيقة عن كونه هو  
 الخبر أو نحوها فتأمله انتهى روى ابن جلاب أمير المؤمنين عليه السلام وهو على  
 الخبر وسأل عن أقول عدم جميع الكسور التسعة كلها مما حدثت له على البدية ان شرب  
 عدد أيام أسبوع في عدد أيام شهر ثم ان شرب المبلغ في عدد شهر وسنت فحصل  
 فهو الجواب والامر كما ذكره عليه السلام وعند تفسيره أجزائها بمقتضى الظاهر  
 ذلك (من شرح المقامات لمحمد بن أبي بكر الرازي في أوائل لقائمة اساسه والتاليفين)  
 نصف ثلث ربع خمس سدس سبع ثمن تسع عشر

١٢٦٠ ٨٤٠ ٦٣٠ ٥٠٤ ٤٢٠ ٣٦٠ ٣١٥ ٢٨٠ ٢٥٢

الاحساس اذ والاشيى بالاحساس فان من الاحساس الخمس انما هو فهو من  
 المتاهات وان كان للحمس الباطن فهو من الخبيات وهو من الخمس مشرقة خسة  
 لظاهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخسة للباطن (من شرح المنزلة)  
 وهو قوة تدبها الحسوسات ومحل تقدم التصريف الاول من الدماغ يأتي اليه جميع  
 الصور الخمسة بالحواس الظاهرة كاتة حواس غيب اليه أم اربعة ويتنقلها  
 الباطن اسما ومناعا لحواس النفس (الجليان) وهو قوة تحتها حركات الحواس الخمسة

من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهد الحس المشترك ومحلها مؤخر  
الطن الاقل من الدماغ (الوهم) وهو قوت من شأنها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة  
بالمحسوسات كتجماعة زبد وسحابة ومحلها مقدم التصريف الاخير من الدماغ (الحافظة)  
وهي قوت من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني المتعلقة بالمحسوسات الجزئية  
فهي خزنة للوهم كالمخيل الحس المشترك ومحلها مؤخر التصريف الاخير من الدماغ  
(المتصرف) وهي قوت من شأنها التصرف في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل  
ومحلها مقدم التصريف الاوسط من الدماغ وهما القوة اذا استعملها العقل تسمى  
مفكرة واذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا تسمى مخيلة (من تعريفات السيد)  
اختصاص الساعت هو التعلق بالخاص الذي يصير به أحد المتعلقين ناعما لا آخر والاخر  
منعوتاه والتعنت حال والمنعوت يحمل كالتعلق بين لون البياض والجسم المستغنى  
للعكس كون البياض نفعاً للجسم والجسم منعوتاً بأن يقال جسم أيضاً الاختيار رفع  
ما يظهره الشيء وهو من الله تعالى اظهر ما يعلم من أسرار خلقه فان علم الله تعالى  
قسمين قسم يتقدم وجود الشيء في اللوح المنحوظ وقسم يتأخر وجوده في مظاهر الخلق  
والبلاء الذي في الاختيار هو هذا القسم لا الاول فتأخر من التعريفات (الازل)  
ما لا يكون مسبوقاً بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما انزل ابدى  
وهو الله تعالى اولا وانزله ابدى وهو الدنيا اولا ومنه غيبه في الماضي وهو الاستمرارية عكسه  
محال فان كانت قدمه امتنع عنه من التعريفات (الاستعارة) ادعاء معنى الحقيقة  
في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من الذين كثروا فثبت اسدا وانما  
تعني بالرجل الشجاع ثم اذا ذكر المشبه مع ذكر القرينة تسمى استعارة تصريحية  
وتحقيقة نحو لثيت اسدا في الحمام واذا قلنا المنية أي الموت انثبت أي علقنا خلفاها  
بفعلان فقد شبهنا المنية بالسبع في اغتيال النفوس الى اهلا كما من غير تفرقة من نفع  
ونسرافاً بمنالها الاظهار التي لا يكمل ذلك الاعمال فيه بدونها فحقيقة للمبالغة  
في التشبيه: يه المنية بالسبع استعارة بالكتابة واشبات الاظهار لها استعارة  
تخييلية وأما الاستعارة المرتجبة فهي ما قرن بلام المستعار منه نحو اولئك الذين  
اشروا الصلاة بالهدى فارجحت تجارتهم (فان قيل) ما الفرق بين الاستعارة التخييلية  
والترجيبية فان كلاهما اشبات بعض لازم المشبه قلنا اشبات اللازم في التخييلية  
لهجة الاستعارة وفي الترجيبية للمبالغة وأما المجردة فهي ما قرن بلام المستعاره  
سميت مجردة لتجردها عن مرادف المعنى الحقيقي نحو ريات اسدا شاكى السلاح  
وأما المطلقة فهي ما لم يقرن بشئ مما بلام المستعار منه والمستعاره نحو ريات اسدا  
والاستعارة الاصيلة ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتجيبية ما يقع في غير  
أسماء الاجناس من الافعال والصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة والحروف ثم ان

استعاره ما جعل على فحين أحدهما أن يشبه الضرب التمدد مثلا بالقتل واستعاره  
أخيه ثم يثبت منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني أن يشبه الضرب في المضل  
بالضرب في المأني مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب في جوف المعنى  
المصدري بمعنى الضرب موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه في كل واحد  
منهما يشبه ضارفاً لشيء آخر فيصير التشبيه لذلك وبين الاستعارة هواناً معاصراً  
الحروف لعدم استقلالها لا يمكن أن يشبه بها لأن المشبه هو المعلوم عليه من اسم  
المشبه له فيجوز التشبيه فيها به وبلم يتبع الاستعارة في السموات لاستعارة  
في معاني الحروف والاستعارة الحقيقية بما أن يوجد أو وردت في المشبه  
فتجمع في الخاطر وكذلك المشبه ويجعل المجموعان إرادتين في مجموع مترع  
استعارها نحو إرادته تقدم رجلاً وآخر أخرى في تزداد في الإجماع وهذه من تزداد  
أهم أخرى ويسمى بالتثليل على سبيل الاستعارة أيضاً وقد مرّح على إبيان بأن  
التثليل لا يستلزم الاستعارة في شيء من أجزائه بل لا يجوز فيه ذلك حتى في بعض  
عدم اجتماع التثنية والتبعية على ذلك وقال الفطيل المثل شجرة بحيث صار على  
المثال الأولى التي هي المورد بخلاف الاستعارة التثنية فكل مثل استعارة تثنية  
ولا يكس (الحنان التعريفات السند قدس وهو غيره من المثلون وشعر  
رسالة الاستعارة) انشاء على ضربين لطالب الاستعارة والمخبر به وهو أن  
كالتثنية والتبرج والتداء وغير الطلب كفعال المضاربة وفعال المدح والمدم وبخ  
العتود والقسمة ولعل ورب وكما الخبرية ونحو ذلك حسن على على المثلون (تعرّف على  
الكلام) الكلام هو العلم بالعقائد الدينية على الأدلة البينة كافي المقصد وهو علم  
يبحث فيه عن ذات الله سبحانه وتعالى وأحوال المخلوقات في المبدأ والمعاد وهو معرفة  
النفس ما عليها وما لها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام على أوطان المعص  
كما في المسابقة فكانت أخذ من تعريف الصفة لا في حقيقة رضى الله عنه وهو معرفة  
النفس الخ واعلم أن مسائل الاعتقاد لحدوث العالم بوجود لبارى عز وجل  
وما يجب له وما يقع عليه من أدلما فرض عين على كل مكلف فيجب النظر به دليل  
إجمالى ولا يجوز التقليد وهذا هو تراجم عند لا عندى والأعلام له رضى الله عنه  
تفصيلي يمكنه من إزاحة الشبهة والزم الله أربعين وارثاً مسترشدين ومرس  
كفاية في حق التأملين وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في شبهة  
والضلال فليس له الخوض فيه وهذا هو عمل منع السلف عن الاستغفال بعلم الخدام  
كذا في المسابقة قال البيضاوى في سورة يونس عليه السلام عند تضيقه قوله تعالى  
(إن الظن لا يثبت من الحق شيئاً) وفيه دليل على أن تحصيل العلوم في الأصول واجب  
والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال الفاضل المحشى شهاب الدين على هذا القول

أن يان المقلد يبرحيم وقال المولى حنان الروي فليس في الآية دليل لثبات القياس  
 من غير دليل على عدم العبرة بالإيمان المتلف في كل إيمان العوام ذهب عامة الفقهاء  
 ربه الله تعالى أن معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الإيمان وكونه ناقصا وهو قول  
 ابن حنيفة ومنه أن التورى ومائت والأوزاعى وإنشأ في وأجد جميع أصحاب الظواهر  
 ومن ثم ما من قول عبد الله بن عبد الله القطار والحرف بن أسد المحاسبى وعبد العزيز  
 ابن يحيى المحاسبى وهو الظاهر من مذهب الشيعة أبي منصور وجههم إيمان من نشأ  
 بهم بين المذاهب من أهل الفري والاصدار ولكن من ذوى النهى والاصدار وتذكر  
 أن آتت السموات والأرض آتاء الليل والنهار وسمع الله تعالى عند كل ربح عاصف  
 ويرف شاطئ ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال وتجبيد وهو خارج عن حجة  
 التقليد كذا في الخصاية وسمع إيمان مقلد لغيره بلا دليل لمصول التصديق الذى  
 هو حقيقة الإيمان بجزء من غير مجموع ثبوت تقيض ولا اقتران بوجوب من موجبات  
 التفرقة والتعاقب لازم ما بين وهو اليقين المعتبر في التصديق وربما يكتفى بالمطابقة  
 بينه وبين كمال المواضع المثلث لثبات القياس لا يفتقر بالبال معه تقيض في حكم اليقين  
 في نفسه فإسقاط إيمان بأمر فاسد لا كما قال المتأخرين وغيره إيمان رفع عذاب  
 أو تلميح إلى أى صاحبه حين رؤيته البأس عند موته فدرجة تصرف في نفسه  
 وانما جميعها بخلاف إيمان المقلد فإنه إيمان تقرب إلى الله تعالى وانما من صفاته وقت  
 قدره تصرف في نفسه وانما جميعها من غير إيمانه ولا قصد رفع عذاب وانما قدره  
 تصرف في النفس ومن منع حجة إيمان المقلد قال لا بد في كل مسألة من مسائل  
 فصول من الممكن من إقامة حجة ودفع شبهة ومجادة الخصوم وحل ما ورد  
 من شبهة وعليه المقررة ولم يحكموا بإيمان من لم يبرح عن شيء من ذلك بل حكم أبو هاشم  
 بن عرفة بن واثنان على أن ترك الانتظار في مسألة يخرج من الإيمان إذا طرأت عليه  
 ونفع من المخوف فيه إذا قارنته فهي مسألة صاحب البيرة وإن أرادوا أن مثل  
 هذا الخصومة لا ينافي أنما تقع فقيرها وبمناياتهم بآثار حقيقة الإيمان  
 لا خوف في إيمان من أن يكون ملاما بآثار تحذوها وليس عليه على أنه أفعال من  
 الذمى لتعدية أو الضرورة قلنا لا فمن من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا يحصل  
 له اعتقاد الجازم وإن كان من تقليد وبأن الواجب هو العلم وذلك لا يكون إلا بتسوية  
 أو دليل ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا المقصود من الدليل هو التوصل إلى التصديق  
 فلا عبرة بانعدام الوسيلة إذا حصل إذ لا معنى لاستحالة العلم بعد حصوله ومنهم  
 من منع حجة إيمان المقلد من قال لا بد في كل مسألة منها من الممكن من إقامة دليل  
 على أن في الجملة تغيب تربط الاقتدار على تقرير الحجة ودفع شبهة ومجادة الخصوم وعزا  
 من ونقل عنه أنه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤثرا على الإطلاق كما قال

عبد القاهر البغدادي لانه ليس بكافر لوجود التصديق بحسنه خاص بترك الظن  
والاستدلال في غير الله أو بعبادته بشدة ذنبه ويحمله الجنة وفي هذا القول بأن حرام  
الشيء أنه ليس مؤثرا كمالا ككثرة الاعمال والاهول لا يقولون بغيره بين القولين  
ولا بدخول غير المؤمن الجنة واليه ثلث ما ذكر من أنه لا يصدق كل مسند من عامة  
دليل في الجملة ترجع متأخر والماترقة قدسوا الخلاف من فتاويهم من دوافعهم  
ولم يتعارفوا في خلق هذا النظام له مع فأخبر بما يجب اجتماعه من ذلك من  
من غير مقتضى تدبير ومقامه في الدنيا رتبة من وجوبه وقوله في قوله تعالى  
صلى الله عليه وسلم وما أتى به من انه جزا توفيقه في خلقه من المؤمنين والذين  
الدليل والمهاجرين أهل النظر والاعتدال ومن انكره في قوله تعالى من المؤمنين  
أن وجوب النظر في الأدلة المتعارفة في حق من قدر عليه ومقامه من المؤمنين  
وانتصاف الجرحهم من النظر في الأدلة وتبنيها من الله فلا يفتقر إلى ما هو  
أو سماع أوائل الأدلة التي تتعارض إلى التفاهم فإن فهموا التفاهم وهم في ذلك  
وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي تنفق على ما هو عليه  
ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها نقل الجمل خلق وما حقه  
فباطل من أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثيل له بل قيل ما خلق من زمان  
وهو كان عرشا وغيرها قدم وما واهتد به من ذلك ما هو عليه من زمانه  
الفساد ولا رضى لعباده انكسر ولا يخلقهم ما يظن من صيبه في قوله تعالى  
أنه خلق في كل ما خلق وقدر بعد سلاسله من علمه في قوله تعالى ولا علم  
الخلق من علم أنه لا يؤمن ويأبى والرضا بقضائه واجب والتسليم لغيره لازم من  
وما يشاء لم يكن يضل ثم يشاء ويهدي ثم يشاء إلى غير ذلك من المعاني والآيات  
ولا يكفون تلخيص العبارة عنها وإن لم يكن لهم أو قوف بها فليسوا بغير أصل ولا  
خلقوا الانتفاع المكافئين بهم في الدنيا أو هم كثير من العوام والعباد والساكنين  
في اجراء أحكام الاسلام عليهم بل في أنهم يصلحون عقاب لا ذفر من ترجع من  
للدليل قال ليسوا في تفسير قوله تعالى في سورة يونس (وما يجمع) قوله تعالى  
ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفيه ما يلي في قوله تعالى وما يجمع  
والا لتمامه في قوله تعالى في سورة يونس (وما يجمع) قوله تعالى  
القول بأن ايمان المقلد غير صحيح انتهى ان من يجمع بين ما هو عليه من  
المسئلة أن ايمان المقلد غير صحيح انتهى وهو ان المقلد لا يملك قلبه ولا يملك  
الخلف وعامة النعماء وتضليل ذلك في قوله تعالى في سورة يونس (وما يجمع)  
اليه انتهى (البرهان) هو ان قياس ما هو عليه من ايمان يجمع بين ما هو عليه  
الضروريات أو بعبارة أخرى الضروريات وحده فلو صدق في ذلك لكانت الضروريات

الاكبر الى الاصغر فان كان مع ذلك عمله لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو  
 رهاق على كقولنا هذا متضمن للاختلاط وكل متضمن للاختلاط محكوم بتقصن الاختلاط  
 كما أنه لثبوت الحكي في الذهن فكذلك عمله لثبوت الحكي في الخارج وان لم يكن كذلك  
 لانه لا يكون عمله لنسبة لا في الذهن فهو برهان ان كقولنا هذا محكوم وكل محكوم  
 متضمن للاختلاط فهذا متضمن للاختلاط فالحكي وان كانت عمله لثبوت بعض الاختلاط  
 في الذهن الا أنه ثبت في الخارج بل الامر بالعكس (من التعريفات) فبرهان  
 النماذج اعلم أن الدليل المشهور للمسيح برهان التعلق فأنشد المتكلمون من قوله  
 سبحانه علامته لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية وهو معنى عبارة النص  
 على ما قاله الامام أبو المعين النسي رحمه الله فالآية عند حجة برهانية تصفية  
 والملازمة فيها قطعية وزعم الفاضل التفاتاني أنها تنافية والملازمة عادية وشنع  
 عليه بعد المصنف لكرمان من معاصره بما شنع عليه أبو المعين ايها من حيث كثره  
 بقدره في دلالة الآية وذلك لأن الخلق اذ انزع الملازمة لم يمت الاستدلال بها وذلك  
 يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على  
 الامر بغيره فيتم احد الامرين اما الجهل أو اللغو تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا  
 وأما بطلان حجة الذين عهدوا انظار الحنفى فليد التفاتاني بما حصله من الأدلة على  
 وجود الصانع تعالى وتوجيه مختلف بحسب ادراك القول والتكليف بالتوحيد  
 يشمل الصانع والرسول صلى الله عليه وسلم ما مورب بالضرورة ومعالجة المشرع  
 وعامة فهم خاطرة عن ادراك الادلة القطعية البرهانية ولا يحصى معهم الا الادلة  
 الخطائية العادية بحسب اللههم والقرآن العظيم مشتمل على الادلة القطعية لابعثها  
 الى العالمين بطريق الدلالة وعلى الخطائية بطريق العبارة تكمل الصورة على العادة  
 والخاصة وتباعدت الخطايات بطريقين في الآية فاما الخطايات المدلول عليها بالعبارة  
 فهو لزوم فساد السموات والارض بخرجهما عن النظام المحسوس عند تعدد  
 الالهة ولا يمكن أنه لا يكون الله على تفرده بل لزوم الاختلاف ومن اين عدم لزومه فطعا  
 لا يمكن الاتفاق فلزوم التسادعائى شذوذه انراى بقوله جرى الله تعالى الممكن  
 بجرى الواقع بناء على الظاهر والقطعي هو المدلول عليه بالاشارة وهذا الجماع المتكلمين  
 مستلزم تكون معدودين قادرين أو غيرهما أو غيرهما على ما بين في محله قطعا  
 أن النماذج قد يكون خطايا وقد يكون برهانيا ولا تنافي لأن المدلول عليه بالاشارة هو  
 كون معدودين قادرين أو غيرهم من الالهة أو أحدهما عن الآخر لذا والمدلول  
 عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من  
 الآخر كذا في التيمم الوقت وتقرر هذا البرهان وتفصيله في شرح المقاصد ان أفعال  
 اعباد لا خيارية واقعة بشدة الله تعالى وحدها وليس لقدرة هم تأثير فيها بل الله



الخواصه ومع ذلك فليس مراده تعالى كذا في السيد وفيه أن فقد هذه الإرادة  
 ضرورية واختيارية على قياس ما سبق نفسه ما لا يقتضي وأجيب بأن فقد ذلك في الأول  
 لكونه في غير الاختصاصه في نفسه وحسب كذا في الثاني أن كان مصدور ما يمنع وجوده  
 والله أعلم كذا وجدت بخط القاضى ابراهيم وسدى عليه الرحمة في الإرادة والله تعالى  
 ارادة وهي صفة حقيقية فوجب تخصيص المصدور بخصوص وقت ايجادها والعلم  
 ينطق أولاً بذلك التخصيص الذى أوجبه الإرادة حسكماً أن الإرادة في الازل متعلقة  
 بتخصيص الحوادث بأوقاتها لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحوادث والارادة بكل المراد  
 كذا في المسألة وهو كما ترى جصل وقوع الشيء تابعاً لتعلق العلم ازل وقوعه  
 وجصل النفاصل التفاضل في وقوعه تعلق العلم تابعاً للوقوع فالوقت أن من جعل  
 الوقوع تابعاً للعلم يريد أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومن عكسه  
 يريد أن العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية  
 عنه والحكاية تابعة للعصى وبهذا الاعتبار فالعلوم أصل في التطبيق لانه مثال  
 وصورة له والعلم تابع لففيه وليس معناه أن يتأخر العلم عن الوقوع في الخارج البتة  
 ومعنى كون الوقوع تابعاً لتعلق الإرادة أنه يقع كما يريد سبحانه وتعالى بوقوعه  
 لا التبعية في الوجود الخارجى كذا في النعم الوفا ولا اختيار بدون الإرادة لأن الإرادة  
 جزء الاختيار والجزء مقدم على الكل طبعاً لانها عبارة عن حالة صلائية الى أحد  
 الطرفين الغزين هما الفعل والتروك والاختيار عبارة عن تلك الحالة الصلائية مع الترجيح  
 والتعصيم فحينئذ تكون الإرادة صابغة عليه فلا بد من ثبوتها لأن الاختيار لما كان  
 ناشئاً عنه تعالى كما تر استلزم ثبوتها كذا في الاتقاد وفيه أن ظاهر سوق  
 الكلام إنما هو في ارادة الله عز وجل وهي صفة لا تقبل التجزى وأنه بعد أن حكم  
 بسبق الإرادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوتها مع أن ثبوت الإرادة  
 ينص من الشارع بطلان ذلك الى لأن راد الاستدلال عقلاً وفيه ما فيه ثم قال  
 في الاتقاد وهذا يدل على الفرق بين القدرة والاختيار والظاهر أنه لا فرق بينهما كما قال  
 في المصنف أن الاختيار أقرب من معنى الإرادة هذا وأنت خبير بأن هذا لا يوجب  
 هدم الفرق ثم أقول الإرادة المتيقنة كما في العلم والى وغيره وذكر المصنف أنها مشتقة من  
 الرد وهو الطلب ولهذا يقال في المثل لا يكذب الرائد أهذه أى طالب الكلال والمثل ومنه  
 قولهم جربة روده أى قابل في مشيخ الدين أطرأها ورطوبة أعضائها وجزاء أن يكون  
 الأصل فيه الميل واستعمل في الطلب لأن الطالب يعمل المصلحة وأن يحسب  
 بالعكس لأن الميل يستلزم الطلب عادة والكل لا يصدق على ارادة الله تعالى كذا  
 في النعم الوفا وفيه ثلث وقد صرحوا بأن المتيقنة والإرادة واحدة عندنا من خط  
 ابراهيم الوحى رحمه الله الآن الطاعة بمشيئته واراادته ورضاه ومحبه في السيد



أنهم بمعنى كالارادة والمشيئة وقيل الرضا والرضا على الشيء لا ارادة وهو  
 والجهة ارادة فخلصه وهي لا يتبعها شئ ومواعدة وادارة هي تعاقب  
 فيما ز تعاقب جماعة شئ ومواعدة وادارة وادارة وادارة وادارة  
 وجه الله القضاء خلق وتقدر جعل كل شئ على ما هو عليه من غير راد وحسن وقبح  
 حكمة الله أو دفعه بين ما يقع له كل شئ من زمان ومكان وتوابع وعقاب وهو  
 تأويل الحكمة فهي أن يجعل كل شئ على ما هو عليه ويشد كل شئ على ما هو عليه  
 ولا يقلل أن خلق الكبرياء الله تعالى في كل شئ من صفاته وهذا وفي لم يرد  
 بعد أن ذكر أن المراد بالقضاء والقدر إنما خلق وتقدر على ما هو عليه وهو تأويل يرجع إلى صفته  
 الكلام أو العلم والادوية رجوعه إلى العلم كما أشار إليه الله تعالى في قوله

فمن رخصنا أقبل الكفر عليه • يعلم قومه سره في خلقه

وأظهر من بعد ذلك مطابقاً لذلك كما قد مر في سورة النور

من شط المرحوم المرقوم وأقد أهدت القرون من قبله ما هو عليه من شط المرحوم  
 بالكذب واستعمال التور والنجوارح لا على ما ينبغي وجهه من رسله بالبيان  
 بالجميع المدالة على صدقهم وهو حال من الواو بانشار أو عطف على ظهور ما هو  
 ليؤمنوا وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعددهم وخذلان قه لهم وعلمهم  
 يؤمنون على كفرهم واللام لا أكد التقي من "بشاري رحمه الله في سورة يونس" •  
 السلام قوله وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعددهم الخ قبل عليه من علمه الله  
 ليس علمه لعدم إيمانهم لأن العلم تابع للمعلوم لا بالعكس وقد يضر فضلاء عصره  
 كون العلم لا للكفرهم وعدم إيمانهم باطل لا يشبه على مؤمن فضلاء عالم فاضل  
 لأن كون علم العالم اليقين علمه للكفر والمعيان مقلة أهل الزيف والظلمات وحاشي  
 مثل المستفرد رحمه الله أن يقع فيه لكن ظاهراً عطف قوله عليه الخ إلى قوله لفساد  
 استعدادهم يوم ذلك فيجب أن يقول كلامه وبصرف عن ظاهره أن يجعل نرد  
 • ويهم على الكفر بالمعلوم تعالى ويجعل العلم علمه لتعلم بأنهم يؤمنون على  
 ويكون حاصل المعنى وقد أهلكنا القرون السابقة لما كذبوا وعلمت أنهم لا يؤمنون  
 وأما كلامهم فتكون العلم هي المعلوم أي عدم إيمانهم فيما • أي ولكن ما علم الله  
 ليكون علم الله تعالى محيطاً بالمستقبل فتوسط العلم في العلم من العلم من العلم من العلم  
 فافهم وقال آخرون فضلاء العصر أيضاً قول معنى دون العلم تابعاً للمعلوم من الله  
 تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع للمعينة معنى ان خصوصية العلم ومبارة  
 من سائر العلوم انتهى باعتبار أنه علم الله للمعينة واما وجود المعينة وعلمه  
 فيما لا يزال فتابع لعله الازل التابع للمعينة بمعنى أنه تعالى لما علم في الازل على هذه  
 الخصوصية لم تكن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفسه •

على الكفر وعدم ايمانهم مشيوع بعلمه الاولي ووقوعه تابع له فلهذا التصديق من  
 مواضع شتى وهذا ما لا شبهة فيه وهو مذهب أهل السنة وجهم الله تعالى وتقدم شرح به  
 انهم روي في أول سورة الانعام حيث قال علم الله بانهم يتركون الايمان ويؤثرون الكفر  
 ما رغبوا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم عند المعزلة وأما عند أهل السنة فقد  
 صلوا ذلك بميل العلم ايمانهم بحيث لا يسيل اليه وبهذا يدفع ما قاله الامام الرازي  
 ان هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران وانفذ لان هو الذي جعلهم على الامتناع  
 عن الايمان وذلك مذهب أهل السنة انتهى وبهذا علمت ما في هذا المقام من الغيبا  
 من حاشيتهم ولا الشهاب الخفاج عليه الرحمة ولو اتنازلنا اليهم الملائكة وكلهم الموقر  
 وخسرنا عليهم كل شئ قبل كما اقرحوه فقالوا لا نزل علينا الملائكة وقالوا أو ترى  
 بالله والملائكة قبلا ولا قبل اجمع قبيل معنى كقبيل أي كفلاء بما بشر به وبه وانذروا اجمع  
 قبيل الذي هو جمع قبيلة بمعنى جماعات أو مصدر بمعنى قبيلة كقبلا وهو قراءة نافع  
 وابن عامر وهو على الوجه محال وانما يان ذلك لعدم ما كانوا يؤمنون المسبق عليهم  
 القضاء بالهزيمة الا أن يشاء الله استثناء من أعم الاحوال أي لا يؤمنون في حال من  
 انحوال لا حال شية الله ايمانهم وقيل منقطع وهو جهة واضحة على المعزلة من  
 البيضاوي في سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر تشديد الميم وتحقيقها  
 قبل علمان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الاولي ولا يخفى فساد ابطال استعداؤهم  
 وتبدل فطرتهم القابل بسوء اختيارهم وتبع من قال في تفسيره أي ماصع واستقام  
 لهم الايمان لتلايمهم في العصيلين وتزودهم في الطغيان وأما سبق القضاء عليهم بالكفر  
 فن من الاحكام القرينة على ذلك حسيما يعني قوله تعالى وتزودهم في طغيانهم يعمهون  
 وليس بشئ لان ما ذكره على مذهب الشيعي القائل بأنه لا تأثير لاختيار العبد وان  
 قارن الفعل عنده ولا يلزم الجبر كما يتوهم على ما حقته أهل الأصول ولا يخفى في كون  
 القضاء الاولي سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه وأما سوء اختيار العبد فيسبب  
 للقضاء الاولي والحقيقة كما قبل ان سوء الاختيار وان كان كافيا في عدم وقوع الايمان  
 لكنه لا قطع فيه بل هو ان يحسن لاختيار بصره الى الايمان بدل صرفه الى الكفر  
 فكان سوء اختياره فيها لازال سببا للقضاء بكفره في الازل فبعد القضاء به يكون  
 الواقع منه الكفر حقا كما قال الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها شهاب الدين  
 ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها بقرول معطوف على ما قدر قبل قوله تعالى ربنا  
 أبسرنا الخ أي ونقول لو شئنا أي لو قطعت مشيئتنا تعلقا فعليا بأن نعطي كل نفس  
 من النفوس البرية والشجرة ما تشد به الى الايمان والعمل الصالح أهليا لها  
 في الدنيا لئلا هي دار الكسب وما أخرناه في دار الجزاء ولكن حق القول معنى أي سبقت  
 خلق كل حيث قلت لا بد من صدوقه لا نؤيهم أجمعين الاعباد منهم المخلصين

فالحق والمحق أقول لا ملائجة من جحيم منك ومن جعل منهم أجمعين وهو المصطفى بقوله  
 تعالى لا ملائجة من جحيم من الجنة والناس أجمعين كما يلحق به تقدير الجنة على الناس  
 فهو جيب ذلك لم نشأ إعطاء الهدى على العصور بل منعنا من أسباع ابليس نذيراً من  
 من جعلهم حيث صرفتم اختياركم إلى التي باقوا به وثبتنا لأفعال العباد منوطاً  
 باختيارهم أياها فلم تختاروا الهدى واختارتم الضلالة لم نشأ إعطاء لكم وأعمالاً على  
 الذين اختاروا من النفوس البرية وهم المعتبرون بمسبأني من قوله تعالى ما يؤمن  
 بآياتنا الخ فيكون مناط عدم مشيئة إعطاء الهدى في الحقيقة سوء اختيارهم لا تحقق  
 القول وإنما قيدنا المشيئة بما مر من التعلق التعلّي "بأنفس" لئلا يبعد مدحهم ونهالنا  
 المشيئة الزائلة من حيث تعلّقها بما يكون من أفعالهم إجمالاً متقدمة عن تحقق كافة  
 العذاب فلا يكون عدمها منوطاً بتحقيقها وإنما ما طه تعالى أذنه بصرف اختيارهم  
 في مسبأني إلى التي وايتارهم التي على الهدى فلما ريدت هي من تلك الحثية لا تدرك  
 بعدمها وإنما ذلك من المناط على منهاج قوله تعالى ولو علم الله فمهم سر له "فهمهم"  
 نحن وهم أن المعنى ولو شئنا لأعطينا كل نفس من عندنا من القطع "لو كانت" هم  
 اختياره لا هتدوا ولكن لم نعظمهم لما علمنا منهم اختيار الكفر وإيثاره فقد شئنا عليه  
 الشئ من تفسير أي السعود عليه الرجة في سورة الم السجدة ولو شئنا لآتينا  
 كل نفس هداً لما تبتدى به إلى الإيمان والعمل الصالح "لو شئنا" هو "لو شئنا" حق  
 القول معنى ثبت قصاتي وسبق وعيدى وهو "ما من جحيم من الجنة والناس أجمعين"  
 وذلك قصر يحى يعلم إيمانهم لعدم المشيئة المبينة وسبق الحكم أنهم من أهل النار  
 ولا يدفعه جعل ذوق العذاب سبباً في نسيانهم العاقبة وعدم تضرعهم فيها بقوله  
 فذوقوا بما نسيتم لقاموكم هذا فإنه من الوسائط والأسباب المتضمنة "لأننا" كما  
 تركناكم من الرجة أولى العذاب ترك المسمى من البيضاء وقوله "من الوسائط"  
 والأسباب المتضمنة له أي لذوق العذاب يعني من الأسباب المتضمنة له من غير  
 توقف عليه فالسبب الحقيقي هو سبق الحكم لا زل ويُدفع الجرم عنه قدرة  
 لفعل العبد على رأى الإشارة ومنهم المنصف رحمه الله من حاشية لمولى له عدى  
 عليه الرجة (التكليف) الرام فعل فيه كلفة للقاعل بحيث لو لم يكن "لأننا" على ذلك  
 ولو امتنع يعاقب عليه وإنما يتحقق فيه تبطئه العبد بحكمه "لأننا" لا "لأننا"  
 أن يكون جهالاً لو قصد مباشرة الفعل "لأننا" فيجوز مادة على ما ذكر في مشيئة  
 الاستطاعة فحكم التكليف إنما أن يكون أداؤه له تباطئه لمعقبة "لأننا" لا  
 به كما هو مذهب وإيائنا كان لا يمكن تقريره فيما لا يطاق إنما إذا مضى وقت "لأننا"  
 فكذلك فإنه إذا كان جهالاً لا يمكن وجود الفعل منه فكان يجب ورأى ترك العمل  
 فلا يكون مقدوراً إلا الشاع عنه فلا يتحقق معنى "لأننا" ولا يتألف فله



والاعلام الرأى في المطالب العالية وذكره الامدى وغيره على أنه واقع وانتبهوا  
على ذلك بأن ما لهيب كلف بأن صدقها لا يصدق وفيه جميع التفسير وجمع التفسير  
محال لذاته وأما القسم الثاني وهو المحال العادى مطلقا فأجبر على عدم وقوع  
التكليف وهو كونه خلاف متعلق العلم والقضاء أو الاختيار أو الإرادة فاجبر  
على جواز التكليف ووقعه كإيمان أن لهيب ذاته تعالى علم ذاته بأنه لا يؤمن وهو  
بذلك وأخبر به وأراد واختلقوا في كونه تكليفيا عما لا يعان في كونه في المحال متعاضدا  
لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الأول والصحيح أنه يمنع لغيره  
وتفصيل أدلة هذه الأقوال معترضة في محله إذا عرفت هذا فاعلم أن الدين هو الجواز  
التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أو لا منعوا النتيجة وهي كون ذاته راف بغير  
محال لم اختلقوا في علم ذلك فممن من قال عدم الفائدة غير ضار لأن فائدته في ذاته لم  
وممن من قال وجود الفائدة فيه وهي هي المكسب لا متساوية مع هذا الجواز  
انما يدفع به شبهة العلم وأحواله ولا تنفع في شبهة القدرة إذ انتهى حاصل ضررته في العلم  
فلا شك كمال جهالة وأجاب السعدى في التلويح بأن الفعل وإن كان محالاً بخلافه تعالى  
لكنه أجرى عاقبه أنه لا يخلقه إلا إذا صرف العبد قدرته التابعة لإرادته إليه مطلق  
الصرف مستوقضا عليه وهو فعل العبد وليس مخلوقا له فهو له في ذاته لا يرى  
والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة لا تتصور بالذات أو  
يرد عليه أن المختار لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة لا تتصور بالذات أو  
يرد عليه أن يمكنه القول عند ادنا الفعل والعبد لا يمكنه القول إذا أراد فعله  
وأجاب المولى في شمس الدين القنارى في عين الايمان بقوله المتأخر هو القول بالكسب  
وكسب العبد عبارة عن أمر هو يقوم به ويعتد محالاً لأن يخلق الله فيه فضلا عن كسب  
تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى ولكنه عينا غير موجود وذلك في  
المخلوقه وإيجاده ولا نصر الله العبد به صار له مدخل في عملية خلقه تعالى  
وقابلته ذلك المخلوق فيه وأن القابلية أن يصدق من شرطه المنة وأن يصدق له المنة  
فلا تنحصر القابلية بتوقف على العبد يتوقف الله له المنة له المنة من المنة  
يتوقف القدر ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على الله المنة له المنة من المنة  
من سر القدر كانت الآراء في المقدمات الكريمة من ذروة علماها فاصح حتى شروح  
المقاصد تنقل عن جهة الاعلام القزاق أنه من المحال العلم لبعض المنة ولو لم  
العبد لا القابلية بالدليل وجب الاقتصاد في المنة وهو أن الفعل بخلاف قدرته  
تعالى اختراعا وقدرة العبد على وجه آخر من التعلق به به لا تناسب انتهى  
فإنه لم يكن ذلك التعلق المسمى بالانساب انتهى فافهم كلامه أنه في نفسه

الامر ولكن كنهجه هول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا الشخص بتوجهه  
 انتم الى الله تعالى أو بالالهام أو بالهدى من رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي (خاتمة)  
 امتناع التبرج بلا مرجع وعدم تفصيل الاحوال يعود الى الجبر وحسن المدح والهم  
 والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى القدور وكون العبد متبع  
 النقصان ياتي بالجبر وكثرة السفه والعبث والتميع في الافعال بالقدور والالتواء لا  
 متكاثرة في الجائزين فالحق انه لا يجبر ولا تقويز ولا يحسن أو يضر من اذ المبادئ  
 انفية على الاختيار والبعيدة على الاضطرار والانساض في صورة اختيار (ش)  
 بشر الى ما ذكره الامام الرازي من أن حال هذه المسئلة هيبة فان الناس كانوا يحلفون  
 فيها بأجابيب أن ما يكن الرجوع اليه مع ما متعارض من دفع فعل الجبر يعني أنه  
 لا بد لتبرج الفعل على تركس مرجع ليس من العبد وعود القدورية على أن العبد  
 لم يحسن قادر على فعله لما حسن اندح والهم والامر والنهي وهما ممتنعان  
 بديهتان ثم من الدلائل السلبية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل احوال الافعال  
 فيه ملوثة بالعبد واعتماد قدرة على أن فعل العباد واقعة على وفق قصودهم  
 وهما متعارضان ومن الزمرات الخطائية أن القدرة على الإيجاد مفسدة كمال لا تلحق  
 بالعبد الذي هو منبع النقصان وأن أفعال العباد تكون مفعولاً عنها فلا تلحق بالمتعلق  
 من النقصان وأما الدلائل السلبية فالتقارن ملوثة بملوهم بالامر من وكذا الآثار  
 فان أشقة من الامر لم تكن خالية من الفرقين وكذا الاوضاع والحكايات متداخلة  
 من الجائزين حتى قيل ان وضع الرد على الجبر ووضع الشرط على القدرة الا أن هذا  
 أقوى بوجوب التدبر في قولنا لا تبرج الممكن الا بوجوب انفساد باب اثبات الصانع  
 ونحن نقول لما قال بعض أئمة الدين انه لا يجبر ولا تقويز ولكن أمرين أمرين  
 وذلك لأن معنى المبادئ القريبة لفعل العباد على قدرته واختياره والمبادئ  
 البعيدة على بعزده واضطراره فان الانسان مضطرب في صورة اختياره كالم في يد الكاتب  
 والوقت في شق الحائط وفي كلام الصلوة قال الحائط لو تدلمت حق فمال سل من يدق  
 من المقاصد وشرحه ونعم ما يدل في هذا المعنى بالفارسية وهو هنايت

بحون ماهي ضعیف که قدرت واپ بند • در اختیار خود میسر اختیار نیست  
 قالت الجبرية ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب ولا فرق بين  
 الاضطراري من أفعاله وبين ما يتوهم اختيار يمتنعها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته  
 الى الجادات كما يقال جرى النهر اختياراً بمنزلة اضافته الفعل اليه بمنزلة اضافته لا يزيد  
 عليها الا بالحدود وهو اقرب في نسبة الفعل اليه تعالى ضابط تقويم القدرة فيها  
 أو تقويمه في نسبتته الى العبدية قابل انقراط القدرة فيها وهو كائزى خلاف البداية  
 قال الاسترلابدي في رسالة خلق الاعمال وما أظن أن عاقل يقول به في المعنى وان تقويمه

بحسب اللفظ ثم هي التفرقة بخلاف القدسية والتسكين لى وهو صواب وامر به  
 للاندواج كافي القاموس وقال ابن السكال في رسالة القضاء والقدر تسكين لفظه وان  
 أبو عبيدة انه موافق اصطلاح المتقدمين وفي تعاريف المتكلمين بـ "دين البحرية"  
 وفي تعاريف الشرع المرحضة وسكانت القدسية في الزمان الاول فيسبون من هم  
 الى الارباب حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم فالتحقوا به "اللام جمع"  
 من علماء السلف ظلالا وعدوانا انتهى كلام ابن السكال في قوله "خطفوا في مراد"  
 من غير قربة على ثلاثة اقوال القول الاول انه شغرى لساروان عانى اديان  
 والطاعة ما تشنه وهو مذهب الوعيدية من المعرفة "الثون" انه "مذهب"  
 وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرحضة المفضة "هو" بـ "مذهب"  
 امر الله في حركتك الكبيرة على أن لا يماقيه عليها القول الثالث بـ "مذهب"  
 في النار ثم تفرق من امره في العقاب الى الله تعالى انشاء عذبه وان "مذهب"  
 مذهب أهل الحق ويقال لهم المقوضة لما تقدم والمرحضة الموسعة "هو" بـ "مذهب"  
 بحسب تأخير الامر وعدم القطع بالعذاب أو التواب لطايع أو عسى "هو" بـ "مذهب"  
 الفراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتقليده فيه وتغريط المرحضة الجازمين بعدم عقابه  
 رأسا كنوسط الكب بين الجبر والقدر وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة "مذهب"  
 من المرحضة كما صرح به في المقاصد وقد قيل لمسكين حدث "مذهب"  
 عليهم السلام حيث قالوا لا اعلم لنا الا ما علمنا اذ عرفت هذا فهو "مذهب"  
 من خالف القدسية في عبارة ابن السكال هم المرحضة بالمعنيين خمسة وثلاثة  
 وانما خيفة من جعله من مذهب الاربعة فيقول الذي نسب "مذهب"  
 الى أبي حنيفة واضراب من المقوضة أن قصد الأرباء التوسط فقد علمت انه الحق  
 فلا يكون غلط ولا ظلالا وعدوانا وان قصد الأرباء المحض فلا يكون ظلالا وعدوانا  
 لأن الغلط معذور فتأمل كذا فادشينا الضائل ابراهيم الخليلي المصري في رسالته  
 المعمولة في القضاء والقدر وفعال العباد وما يتعلق بها في التكوين قال "مذهب"  
 الصغار البخاري في التلخيص أخبر سبحانه وتعالى عن تكويره بقوله "ان" من لا يكون  
 بقوله فيكون فذلك على أن لتكوين غير المكون وثمة "مذهب"  
 في وقته ولم يتقدم حتى اذا كان كاشا في وقته "مذهب"  
 خطاب المعدوم أيضا بقوله كن موجودا فان المعدوم يسمي "مذهب"  
 أن يحدث الله تعالى فعل أو قول لأن ذات الباري سبحانه وتعالى متعال عن الخوقات  
 فوجب القول بأنه عز وجل خالق الازل لكن كل ما يستشعرون في وقته "مذهب"  
 للمفعول انتهى تلخيصه فكان المراد بما ذكر في الايضاح ونحوه من أنه قبل لم يمتدحون  
 فكان التصوير هو هذا كافي قول الشاعر "فاضرها لادهره هربت وضرته"

قال له فصل الشاكر في جماعته وكان شيخه رحمه الله يقول بالفرنسية • جازي  
 يا مرغطيرا • دانسن • ووانسن • وخوانسن • وساختن • دانسن • مدلول  
 • دانسن • ووانسن • مدلول • قدوت • وخوانسن • مدلول • ارادت • وساختن •  
 مدلول • خلق • انت • وهو تكويز العالم هكذا وجدت بضطه الفضل  
 واحد على الزجة في ثمة المنصف من الكفار عذاب المعاصي لا عذاب الكفر  
 ثم قيل للذين ظلموا عطف على قيل المقدور وقوع عذاب الخلد المولم على الدوام  
 هل يجوز ان يما كنتم تكسبون من الكفر والمعاصي (من اليساوي في سورة  
 يونس عليه السلام) قوله من الكفر والمعاصي اشارة الى أنهم يعذبون على  
 المعاصي ايضا لانهم مكافون بالفرع والاشباع لا بالامر والنواهي لكن هل هذا  
 العذاب عليهم دائم ثمة بالكفر أو ينتهي كعذاب غيرهم من الصاة الظاهر الثاني  
 وبه جمع بين الصومس الدالة على تخفيف عذاب الكفار وما يعرضه اباة المنصف  
 عذاب الله الذي لا يخفف عذاب الكفر (من خشية الشهادة الخفاص على  
 الزجة) ان الذين حقت عليهم ذنبت عليهم كلمة وثبت أنهم يموتون الى الكفر أو يجلدون  
 في الله ذنبا لم يؤمنوا لانها لا يلامه ولا ياتعص فتناوه (منه ايضا في سورة يونس)  
 قوله بأنهم يموتون الى الكفر أو يجلدون في العذاب جعل الكلمة بمعنى الكلام أو اعتبره  
 فيها فافق كلمة الجار واستدل على انهما في اشياء القضاء والقدر بهذه الآية وقوله عليه  
 الصلاة والسلام حاج آدم موسى فقال أنت الذي أخرجت الناس من الجنة فنبذت  
 وثبتهم قال آدم لموسى أنت الذي اصطفانا لله برسالة وكلامه أتلقى على أمر  
 كتبه الله على قيل أن يخلقني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في آدم موسى  
 وألم أنت قناده صلى الله عليه وسلم عند الامرة عبارة عن رادته الاولية المتعلقة بالاشياء على  
 ما هي عليه في انزاله وقدره ايجاده اياها على قدر شخصوس وتقسيمه في ذواتها  
 وأفعالهها عند الله صفة قضاو عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود  
 حتى يكون على أحسن النظام وأذن من علمه هو المسمى عندهم بالهبة التي هي  
 سبب التمييز في الوجودات من حيث جاتها على أحسن الوجود أو كسبه وقدره  
 عبارة عن خروجها الى الوجود المسمى بأسبابها على الوجه الذي تقرره القضاء  
 والمعروف في خروجها الى الوجود الاختيارية المادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى  
 بهذه الوجودات ولا يستدون وجودها الى ذلك العلم بل ان اختيار العباد وقدرتهم  
 واليه أشار صاحب الكشاف بقوله وتلك كانت معلوم لا كتابة مقدور ومرادهم على ذلك  
 شبه ترجع الكل الى أمر هو أنه لو استقل العبد بفعله على سبيل الاختيار وتعلق  
 به قناده وقدره لبطال التلطف بأمرهم ونهيهم وبطل التأديب الذي ورد به الشرع  
 وارتفع المدح والتمج على الفعل والترت والتواب والعقاب عليهم ما لم يبق لبعثة الانبياء



الاسم لا يجب عن الكل في الكتب الكلامية (من حاشيته ولا سيما الروي عليه  
الرحمة) حقت عليهم كندك ثبت عليهم قول الله الذي كتبه في الوح وأخبره الملائكة  
أنهم يموتون كفارا فلا يكون غيره وثقل كناية معلوم لا كناية مفقود ومرااد تعالى الله  
عن ذلك كشاف

(النوع الثالث من مباحث هذا الباب أعطي بالاسم المسائل العقلية) •  
فنقول أما هذا الاسم وذكر أسمائه وأنواعه فقد تقدم في أول هذا الكتاب وفي هذا  
مسائل (المسألة الأولى) قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى  
ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والتارة عندنا أن الاسم فهو  
المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة وهي  
أن قول القائل هل هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوذاً بل أن الاسم  
ما هو وأن المسمى ما هو حتى يتلوه بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا  
فنقول إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وسرور وجملة  
والمسمى تلك الخواص في أنفسها وتلك الحقائق باعتبارها فالعلم الشروري حاصل  
بأن الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسائل على هذا يكون جناناً وإن كان المراد  
بالاسم ذات الشيء وبالمسمى أيضاً تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات  
الشيء عين ذات الشيء وهذا وإن كان حقاً إلا أنه من باب إضاح الخواصات وهو محض  
فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى البحث المائل  
الثانية اعلم أنا متفق على القول أن الاسم نفس المسمى تأويلاً لا حقيقةً لفظيةً لأن لفظ  
الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على فاعله المسمى ولفظ الاسم كلفظه  
فوجب أن يكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه  
الصورة الاسم نفس المسمى إلا أن نفسه أشكالا وهو أن سمون الاسم اسماً للمسمى  
من باب المضاف وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايراً للآخر (المسألة الثالثة) في ذكر  
الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الأول أن الاسم  
قديم ~~يكون~~ موجوداً مع كون المسمى معدوماً فإن قولنا معدوم - نفي عنه سلب  
لا ثبوت واللفظ موجود مع أن المسمى به معدوم ونفي صرف وليس مقصد بلون  
المسمى موجوداً والاسم معدوم مثل الحقائق التي وضعوا بها أسماء معينة وبالجملة  
فتثبت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم فتزود ذلك بحج المقابلة الثاني  
أن الأسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحداً كالاسم المقروءة وقد يكون الاسم  
واحداً والمسمى كثيراً كالاسماء المشتركة وذلك أيضاً يوجب المغايرة الثالث أن كون  
الاسم اسماً للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الإضافة كالمملكة والمملوكة  
وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن يقول إن كل هذا يكون الذي علمناه الرابع

أن الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسجوت وتلك الأصوات أعراس مشيرة  
 بأخيه والمسمى قد يكون بقبيل يكون واجب الوجود لذاته الخامس إذا قلنا بتنازل  
 والتلج فهذا ان القائلان موجودان في الستة فلو صحت كان الاسم نفس للمسمى ولم  
 أن يحصل في الستة التنازل والتلج وذلك لا قوة لأحد السادس قوة كمال وقوة الاسم  
 الحقيق فادعوه بها وقوله عليه السلام إن الله تسعة وتسعين اسما فحسنها الله  
 كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى والسابع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك وتعالى  
 ربك فلهذا لا بد من دليل يقتضي إضافة الاسم إلى الله تعالى وإضافة التي إلى الله  
 تعالى الثامن أقامه لتفسيره ضرورة بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم  
 وبين قولنا الله هو هذا دليل على أن الاسم غير المسمى التاسع أضاف الاسم بكونها  
 عربية ولا نسبة فتقول أقامه اسم عربي وخداه اسم فارسي وأمل ذات الله قدره من  
 كونه كذلك العاشر قوله تعالى والله الأسماء الحسنى فادعوه بها أمر نابا أن ندعوه تعالى  
 بأسمائه فالاسم آلة للدعاء والمذموم هو الله تعالى والمخيرة بين ذات المذموم وبين اللفظ  
 الذي يحصل به الدعاء معلومة بالضرورة واحتج من قال إن الاسم هو المسمى بالنص  
 واختصم أما من شقوة تعالى تبارك اسم ربك وتبارك المتعالي هو الله تعالى  
 لا الصوت والحروف وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال زيدا طالق وكان زيدا اسما  
 لا مراه وقع عليه الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لم يكن كذا وقع الطلاق على غير  
 تلك المرأة وكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الأول أن يقال لا يجوز  
 أن يقال لا يجب علينا أن نعتد بكونه تعالى منزها عن النقائص والأحوال فكذلك  
 يجب علينا تنزيهه الإضافات الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن الميت  
 والرفث وسوء الأدب ومن الشافعي أن قولنا زيدا طالق معناه إن ذات التي يعبر عنها  
 بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق على (المسئلة الرابعة) التسمية عند تأخير  
 الاسم والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة  
 وذلك التعيين معناه قصد الواضح وإرادته وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة  
 والفرق بينهما معلوم بالضرورة من التفسير الكبير عند تفسير السجدة الشريفة  
 في أصل لفظ ذات ومعناه اعلم أن كل شيء حصل به أمر من الأمور فإن كان اللفظ الدال  
 على ذلك الشيء مذكرا قيل أنه ذو ذلك الأمر وإن كان مؤنثا قيل أنها ذات ذلك فهذه  
 اللفظة وضعت لأفادة هذه التسمية واللدالة على ثبوت هذه الإضافة إذا عرفت هذا  
 فنقول أنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية لصفة ثالثة  
 وهكذا إلى غير النهاية بل لا بد وأن تنهى إلى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بعلامتها  
 وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفت فنقول أنها ذات كذا وكذا  
 نجا يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعل اللفظ الذات

اسمها الحقيقي **الذات** فتميزت بنفسها ووجدوا هذه النقطة مستحالة المنزلة المبرزة على حقة  
 الحقيقة ولما كان الحق تعالى قواما لذاته كان اطلاق اسم الذات عليه متناوضا  
 (من التفسير الكبير) الذات هو ما يصح أن يعلم ويضرب عنه مفعول عن ثبوت ذي معنى  
 الصاحبة لأن المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يتحقق الصاحبة والمالكية  
 ولما كان النقل لم يعتبر وأن التام هنا حيث هو ضامن اللام المحذوفة فاجروها بحري  
 بالاسماء المستقلة فقالوا ذات قديم وذات محدث وقيل التام فيه كالتام في الزمن والموت  
 فلا معنى لتوهم التناقض وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام  
 بذاته وقد يطلق ويراد به المستقل بالثبوتية ويشاهد امة بمعنى أنها غير متقل  
 بالثبوتية وقد يستعمل استعمال النفس والتي فيجوز أن يكون له كبره وتطاولات  
 وان لم ير به التوقيف لكنه بمعنى ما ورده التوقيف وهو الشيء الذي لا نفس له معنى اسم  
 في حقه تعالى الموجود الذي تقوم به الصفات فكذلك الذات فلا حاجة الى اعتبار  
 المشاكفة في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك بعد روي الشرع في ضرورة  
 اطلاق اسم الشيء والموجود والذات لله تعالى والاختار في ذات الله تعالى عدم غيره  
 الى الابد اية الحكمة والتعيين بل هو متعين بذاته والموجود حقيقة **الذات**  
 بالتسوية والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات المتطرفة **الذات** لا  
 من الذات كل بحسبه وقولهم ذات يوم من قبل انشاء الاسم الى اسمه أي مدة  
 صاحبة هذا الاسم وتطيره خرجت ذات مرة وذات ليلة وذات ذات وهو رتبة  
 وذات مرة وظاهره انصب على الطرية صفات زمان مخوف تقديره زمان ذات مرة وقد  
 يضاف الى مذكر ومؤن وفي الكشف الذات متبعة حتم في الكلام والحق أنه  
 من إضافة العلم الى الخاص ولكنه فلا بد على ذات متباعدة كل واحد من الصفات  
 أي سواها وخفاياها وأصلها ذات ينسبكم أي حقيقة وصدقكم **الذات**  
 وذات العين وذات الشمال أي جهة وقت ذاتية أي ما لم يكن يداه الى هنا لمصا  
 من كليات أعيان البقاء الكفوى وذات الشيء حقيقة وما هيته قال في المصباح لم ير وأن  
 قولهم في ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ولوجه الله وأنكر بعضهم أن يكون  
 ذلك في الكلام القديم ولا جل ذات قال ابن رمان من الصانع قولان تامر ذات مع  
 جهل لأن أسماءه تعالى لا يلحقها ما التام في ذاته فلا يمانه ملازمة ذات أعلم تعالى  
 وقولهم الصفات الذاتية خطأ أيضا فالله تعالى في ذاته وذو ذات له صفات  
 الاسم الى أصله وما قام فيها إذا كانت بمعنى الصاحبة ولو صفه لم يرد كلامهم  
 إذا قطعت عن هذا المعنى وأما جعلت في غيره وقد صار استعماله في سائر  
 عرفاته مشهورا ونسبوا اليه ما لم يكن له فيها من تغير تغيره فصاروا يسمونه في سائر  
 وخلق من شرح الصبي لشيخ أحمد المني الشافعي في كتابه في تفسيره في ما قبل

المشابهات اعلم أن العقلاء وان اتفقوا على أن الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع  
 صفات الكمال خذ من جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا في الكمال والنقص فقرأهم  
 بنيت أحدهم لله ما يظنه كالأرواح الاخر عمن ما أثبتته هذه القوة نفسها وسبب ذلك  
 أنهم سألوا الأفكار على ما لا يصل إلى الوصول اليه من طريق النظر فإن الله سبحانه  
 وقعا على خلق العقول وأعطاهما قوة التفكير وجعل لها حداً تنقضي عنده من حيث  
 ما هي متفكره لأن من حيث ما هي قايمة لله وهبها إلهي فإذا استعملت العقول  
 انصرفت ما هي في طورها وحدها ووقت النظر حده أصابت ما إذا الله تعالى  
 وإذا سلطت الأفكار على ما هو خارج من طورها ورواها الذي حده الله  
 لها رصحت بحيث عباد وخطت خط عنوا نعلم يقينها قدم ولم تركز على أمر  
 لتعقل اليه فإن معرفة الله التي وراها على الاستقلال العقول بأدراكها  
 من طريق التفكير وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة أو الولاية فهو  
 اختصاص إلهي يختص به الأنبياء والأولياء قال تعالى والله يختص برحمته من  
 يشاء والله ذو الفضل العظيم قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع  
 عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هذا ما قال قوم فوج وعاد  
 وتعدوا الذين من بعدهم لرسولهم إن أنتم إلا بنو نساء قالت لهم رسلهم إن بنو نساء  
 بشر مثلكم ولكن الله يحب من يشاء من عباده فيجعلهم إلهي أن النبوة اختصاص  
 إلهي قل إن يختص بهم من يشاء من عباده وإن شارك غيره في توحده وما فيه على ذلك أن  
 العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق وأحكامه لكانت الجهة قائمة على النفس قبل  
 بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنسبة قال تعالى وما كنا معذرين حتى  
 نبعث رسولا وقال ولولا ما هدانا الله لكانم بضالين فاستنارنا الله وأرسلنا إلينا  
 رسولا فتتبع آياتنا من قبل أن نخل ونخزي وحيث أن الله بالحقية بعث الله  
 النبيين مبشرين ومنذرين وأرسل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا  
 فيه فلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وإن كانت من حيث ما هي  
 متفكره غير مستقلة بأدراك معرفة الحق لكنها قايمة بما هيها الله تعالى من معرفته  
 فإن الله سبحانه كما أعطاهما قوة الفكر كذلك أعطاهما قوة القبول بما هيها ما جاز  
 أن تكون المعرفة التي للاستقلال بأدراكها من طريق الفكر فحصل لها من طريق  
 الوهب الإلهي فتعقل حينئذ ما هيها الله تعالى لها وتدرك وهذا مما لا ينصحه معان  
 ولما كان الأمر كذا كرم من بجز العقول من طريق أفكارها من معرفة الحق التي هي  
 وراها طورها ولو قد أنزل الله سبحانه وتعالى في القرآن الحكيم ما يحبر العقول من  
 حيث ما هي متفكره وهي الآيات المشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله والراحمون  
 في العلم من طريق الوهب الإلهي لأن من طريق التفكير انصرفت ما هي

ونهاهم في التكبر فذات القوسه شاول لفا قلن تسلط الفكر على ما هو خارج عن  
 سلك الفكر حتى يلحق بالابدو طبع في غير طبع فأرا حاشا من التعب وتضييع الوقت  
 في الله فكر من غير فائدة حيث أمرنا بالاعتناء بالمشابه فقال صلى الله عليه وسلم  
 فطهر القرآن واتقوا غرائبها وغرائب فرائضه وفرائض حدوده وحدوده سلال  
 وحرام وتحكم ومثابه وأمثال فاحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بحكمه وآمنوا  
 بمثابه واعتبروا بأمثاله أخرجه الديلمي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقال  
 عليه السلام كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد ورزق القرآن  
 من سبعة على سبعة أحرف زبر أو امر أو حلال أو حرام أو حكم أو مثابه أو مثالا فاحلوا  
 حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما أمرت به واتهوا عما نهيت عنه واعتبروا بأمثاله واعملوا  
 بحكمه وآمنوا بمثابه وقولوا آمناه كل من عند ربنا أخرجه ابن جرير والطحاكي  
 وصححه وأبو نصر السجزي في الأمانة عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال عليه الصلاة  
 والسلام علم القرآن على ثلاثة أجزاء حلاله تبعه وحرامه فاجتنبه ومثابه ينهل  
 عليك فكله إلى عالمه أخرجه الديلمي عن معاذ رضي الله عنه وأيضاح ذلك أن ما نقل  
 المصنف إذا ظفر بقوة دعوى ليس كذلك شي وهو الصحيح البصير فلا حيث أنه يهتدى  
 من طريق فكره إلى أن الحق واجب الوجود لذاته وأنه لا شريك له في وجوب وجوده  
 بذاته معنى ليس كذلك شي على الوجه اللائق لم يورد ثم إذا قلنا أنه وهو الصحيح  
 البصير رأى أنه أن أبقاء على ظاهره الذي يفهمه منه أهل الله أن لم يمتد إلى الجمع  
 بينهم وبين قولهم ليس كذلك شي والقرآن لا اختلاف فيه فانه نزل يصدق بعضه بخاصة  
 فقد أخرج ابن سعد وابن النخعي في فضائله وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن  
 أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على قوم يتراجعون  
 في القرآن وهو غضب فقال هذا من الأمر قبلكم كما يختلفون على أميائهم  
 وضرب الكتاب بعضهم بعضا قلن القرآن لم ينزل في كذب بعضه بعضا ولكن رزق أن  
 يصدق بعضه بعضا فاعرفتم منه فاحلوا به ومثابه عليكم فآمنوا به وإن سلك فيه  
 سلك التأويل وصرقه عن ظاهره الذي يفهمه أهل اللسان عارضة أن النبي صلى الله  
 عليه وسلم لم يزل يقرعهم بالآية ولا أمرهم بالتأويل وإنما أمرهم بالإيمان بمثابه فلو كان  
 ثم تأويل لم يهتد إليه أهل اللسان لينته لهم النبي صلى الله عليه وسلم فانه مأمور  
 بالتبليغ وأن بين الناس ما نزل إليهم أوفقه تأويل يعرفه أهل اللسان لكان الحق  
 الناس بذلك وأعلمهم به العصابة فان القرآن بلغتهم نزل ولم يتصل اليها عن أحد منهم  
 تأويل شي من التشابهات وإنما نقل عنهم الإيعان به لمن غير متيسر حتى أن عمرو رضي  
 الله عنه ضرب مصيفا القيس الذي كان يبال عن تشابهات القرآن حتى شبه  
 وجعل الدم يسيل على وجهه ولا شك أن أقوم الطرق وأنجحها لهذا على النبي

صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولهذا قال مستقر  
أنتى على ثلاث وسبعين ملكاً كلها فى النار الواحدة فأولهم هى بارسول الله قال  
الذين هم على ما ناطبه وأصحابى فالعالم المتصف اذا نظر هذا النظر رأى أنه انسلت  
فى المشابهات منسك التأويل فقد انحرف عن سواء السبيل الذى عليه النبي صلى  
الله عليه وسلم وأصحابه وان أبى ما هاعلى ظاهر عالم يتهدى الى وجهه الجمع فيها وبين ليس  
كنهه شئ من طريق فكر دقيق فى التصير ان كان حاذقاً منصفاً فلا يسعه الا الاطنان  
والسؤل على المنهج ادى الى عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ان كان ناصحاً  
نفسه فانه به يسلم من ويطبق التشبيه والتأويل مجرد التفكير والنظر فيما هو وراء طور  
العقل وغرف حذقاً لا انشكاً أن الله تعالى قد أمرنا بما جاع النبي صلى الله عليه وسلم  
ووعده ناطبه الا هتداء وودم سبق فقال تعالى فأتوا بالله ورسوله النبي الا الذى  
يؤمن بآفته وكله واتبعوا ماعصمهم يتهدون ولا يتحقق من الاسباع الكامل الذى  
يترتب عليه الاهتداء الكامل الا اذا اتبعناه فيما حذرنا فتنشئ حيث تنشئ بنا ونقف  
حيث وقف بنا وننظر حيث قال لنا انظر واو لم فيما قال لنا سلوا وننقل فيما قال لنا  
اعلموا وادرس فيما قال لنا آمنوا فنفس فيما فصل ولا تعتدى الى غير ما ذكر ولا تفكر  
فى آية قد أمرنا بالايان بها ولا نعرض عن النظر فيما أمرنا بالتفكر فيها فانه ما أمرنا  
بالايان بآية الا وقد علم أن التفكير فيها لا يرجع صاحب بطائل وان السلامة فيها لا يوجب  
فان ما واطور العقل لا يدرك الا بنور البصيرة الى الا لا يملك الفكر ولا يتصور وجهه  
الجمع بين ليس كنهه شئ وبين وهو الجمع البصير بحيث لا يحوم حولها بسبب منافاة  
أصول ذلك الجمع الذى يدرك بهذا النور غير الجمع الذى يحسه العقل بالتأويل من  
طريق التفكير وغير التشبيه الذى وقع فيه أهل التشبيه فان ادبر النال اصغى فى العلم  
لمعانى المشابهات وان سماه الله تأويل لا لانه ليس مثل تأويل العقل بالنظر الفكرى  
من صرف الآية عن الظاهر المفهوم منها عند أهل اللسان ومع ذلك فليس فيه  
التشبيه الذى يقع فيه أهل التشبيه ومن هنا كانت المشابهات متجربة العقول من طريق  
افتكارها فليسك العالم مسك الايمان بالمشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف  
الصالح ولم يقتل أمر النبي صلى الله عليه وسلم وطريق قولهم آمنوا بآياته وقولوا آتاه كل  
من عند ربنا فقد نصح الائمة بأبلغ نصح فجاء الله عنا خبر ما جرى به فيها من قوميه  
ورسولاهن آتته صلى الله عليه وسلم كذا ذكره المفاكرون وعقل عن ذكره العقولون انتهى  
الى ههنا من قصد السيل الشيخ الفاضل ابراهيم الكردى صاحب الرسائل المشهورة  
فى التصوف (ما يحتج به كيفية نزول القرآن العظيم وكيفية انفاظه وكيفية نزول  
سائر الكتب الالهية) قال الامام ضيف الدين سليمان بن السبع بن محمد بن محمد بن  
مسعود الكازرونى السبقى فى أول كتابه المسمى بشفاء الصدور فى ايضاح بيان الامور

وهو قوله **الزبور** نسبة نفسه شروط الرسالة والمهزمة على ما عليه التكملة من أهل  
 التكملة **لن** مهزلة عليه السلام القرآن المين الذي خص الله نينا محمدا  
 صلى الله عليه وسلم وحده مهزلة وأزل عليه بالروح الأمين نجما على منقى الأفلاك  
 والافات وهو كلام تقصى أزل أبدى لاهور لاغية قائم بانه تعالى وهو لم يدون  
 في عصره عليه السلام كما روى عن عبادة بن الصامت وزيد بن ثابت وحبة بن عمار  
 وطه بن عبيد الله أنهم قالوا القرآن لم يدون في عصره عليه السلام وحده فان بعض  
 النصاب يخط سورة وبعضهم آيات وأحسب كثرة حفظنا على بن أبي طالب وعبد الله بن  
 عباس وأبي بن كعب رضوان الله عليهم أجمعين وبعد انشاء صلى الله عليه وسلم إلى  
 العالم العلوي اجتمعت الخلق أو شراف النصاب عند أبي بكر السديق رضي الله عنه  
 وعنه فتشاوروا في الأمور فقال على رضي الله عنه أول ما قرئ عليا جمع كتاب الله  
 تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا التدوين وفي ذلك المجلس شل منهم من  
 كسبه نزول القرآن فقالوا لعلنا الاربعة واتخذت عليه كلهم انه اذا اراد الله ان  
 سورة أو آية تظهر صفحة العلم في قلب جبريل عليه السلام لحصل فيه علم ضروري ثم نظر  
 بصفحة الكلام فحقق الله لسانه عليه السلام على الفاظ القرآن مع التظهير فأنزل على  
 نينا محمدا صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية مذكورة في كتاب الموطأ لمالك بن أنس  
 رحمه الله وهو شيخ شيخنا رضي الله عنهم انتهى لا تجر بل عليه السلام بحصل  
 أمينا لتبلغه إلى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مرسل منه تعالى ما مور يبلغه إلى  
 الثقلين كافة ليتعبدوا به إلى الله تعالى وأما رواه الجفة وقطعوا به الاعذار وهو من أجل  
 آيات في الارض والسعوات الدالات على خالقها وأبدعها وأجبرها للفضول وأجبرها  
 وأظهرها بآية لا تقهر ولم يقدر أحد أن يغيرها ولا أحد على معارضتها من فظم  
 ولا من تأخر وهو قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ير يدار فيفبه  
 ولا يتقص منه معارضة وتغيير وقد قطع الله بهزهم عنه قبل أن يغشوا بطهور  
 بهزهم عنه وأمر نبيه عليه السلام أن يعلمهم أنهم لا يؤمنون بسورة من مثله ولو كان  
 بعضهم لبعض ظهيرا ولولم يأتيه صلى الله عليه وسلم بهزمة غير القرآن لمكان من أعلم  
 المهزمات الخارقة للعادات اذ هو كلام الحكيم الحيد مع أن كل آية منه بحصر  
 المعاني وتضمن الاخبار عن الغيوب بجمع بدائع النظم والجزالة مهزلة في نفسها لان  
 الشاظم هو الله تعالى كالمز وسائر الكتب والنصف الالهية ليس زواها كقول  
 القرآن العظيم كاذرت كيفية نزوله على ما هو الصحيح لان كيفية نزول التوراة على  
 الاسح والاقوى على ما روى مقاتل وعطاء والكلي والنصلة والحسن المصري  
 رحمه الله وهما يروون عن علي وابن عباس وزيد بن ثابت ورضوان الله تعالى عليهم  
 أجمعين أنهم قالوا ان التوراة أنزلت يوم النحر وكيفية زواها لما في موسى عليه السلام

الى الطور بخا جبريل عليه السلام وقلع قطعة من حفرة صماء وجعلها سبع قطع فجمع  
 عليها فجعلت مثل الاوواح لونها لون الزمرد فقال موسى عليه السلام اكتب علي هذه  
 فقال اي شيء اكتب فقال اكتب ما الهم الله في قلبك واوصي فقال موسى عليه  
 السلام ليس عندي دراة فقال اكتب باسمك فكتب موسى عليه السلام بالسبابة  
 عبارة في الفصح الاول على لغة عبرانية في السطر الاول الحمد لله الذي خلق السموات  
 والارض وجعل النملات والتور وهو الواحد لا شريك له وفي الثاني انا انا الرب  
 الرحيم وفي الثالث انا الرب الرحيم وفي الرابع لا تشركوا بشيئا ولا تقولوا قول الزور  
 ولا تعفوا المومنين وفي الخامس لا تقولوا لا تقطعوا السبل ولا تسرقوا شيئا ولا تسرفوا  
 ساعتمن اعماركم وفي السادس ولا تسرفوا اموالكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف  
 وفي السابع كلكم من صلب واحد فامتنوا برب واحد وكنوا برسوله وانبياؤه الذين  
 ارسلاوا ويعتصموا من قبل ومن بعدى رسولون ويعتصمون حق بيته من قبل عننا  
 اسمعيل عليه السلام وهو رسول عربي قرشي هاشمي وسط القامة أدهم العينين أطول  
 السان باعدا وافرهم وجهه ساو اقدمهم خلفه ساو اول الانبياء الرسل في خيرة الارواح  
 وآخروهم في البعثة لا نقصان في شريفته ودينه وله بمكة اسمه محمد وآؤه محمد الله  
 وهو خاتم النبيين ومرسل الى النقلين وكنية القرآن وهو افضل بن آدم وكنية أشرف  
 الكتب وأقفا وأتمه خير أمة ثم كتب محفة العبادات وما كان الله يفتيكم بالحكم الشريعة  
 الى ان اتم الفصح الاول وكتب عليه السلام على ماثر الاوواح المستعنة من انبياء الخلق  
 واخبار القرون الماضية والاتفاظ المذكورة فيها ألفاظ موسى عليه السلام خضت  
 المعاني التي الهما الله تعالى في قلبه عليه السلام وكذلك الانجيل تكلم المسيح عليه  
 السلام بالالهام كلفن يسيرة معاني تلاميذه منه عليه السلام وكتبوها ثم نوحوا اليها  
 انبار المسيح عليه السلام وما جرت عليه من احواله من لدن مولده الى آخر امه  
 مثل مولدته نينا صلى الله عليه وسلم وبعثه ومقاتله والزبور ألفاظ منسوبة الى داود  
 عليه السلام من التواضع والتسايح وغيرها وهو ايضا كلام الله تعالى كتب داود  
 عليه السلام عبارة عما الهم الله تعالى في قلبه من المعاني فآلفاظ التوراة والانجيل  
 والزبور واسط موسى وعيسى وداود عليهم السلام ولقد كتبت في اليهود التوراة  
 وحزقت ورفعت اسمها اسماء الانبياء عليهم السلام واصاف الذين بعثوا بعد موسى  
 عليهم السلام وانكروا كلهم الا داود وذكرا وغيبت التناصير الانجيل وحزقت ورفعت  
 منه ما عاين طباقتهم الفاسدة وانصكر وبشارة المسيح عليه السلام بعثة نينا  
 واصافه واسمه صلى الله عليه وسلم واما القرآن العظيم فلا يتغير ولا قدرة لاحد ان  
 يغيره ويبدله لان ألفاظه التي نكسها والمعاني المذكورة ليست بالآلفاظ التي محمد عليه السلام  
 لانه تعالى فتق لسان جبريل عليه السلام على ألفاظ القرآن منظوما مع ما غارته



على محمد صلى الله عليه وسلم وقرأه جبريل عليه السلام بالثانية ظاهراً فهم عليه  
 السلام معانيه على مراده تعالى بالألهام والوحى على قلبه عليه السلام فإذا كان  
 نزول القرآن هكذا لا يمكن تفسيره لأن التألف المحقق هو الله تعالى حين تنزل  
 جبريل عليه السلام على الانصاف المطلوبة التي تكوّن المعاني وهي كلامه الغنى  
 غير مخلوق ونزولها من الكتب ليس كذلك فنزل القرآن وانما نزولها كما ذكرناه والله  
 غيرهما كما ذكرناه خلاصة ما ذكره رحمه الله من هذا أنواع البلاغات والخبار من  
 المفيبات وأقسام النواص من المبهزات التي ينشأها القرآن العظيم وانما تنصنا  
 مع ما يتعلق بكيفية النزول والالفاظ اعلم أن أعظم المبهزات وشرها وأوضحها دلالة  
 القرآن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه وسلامه لأن النوازل في الغالب  
 مغارة للوحى الذي يتلوه النبي وتأتي به المبهزات شاهد هذه ظاهرة والقرآن هو به  
 الوحى المبدى وهو انما سارق المبهزات لانه في عينه ولا يقتصر الى دليل أبهى منه  
 كما نرا النوازل مع الوحى فهو أوضح دلالة لا تضاد الدليل والدلول فيه وهذا معنى  
 قوله صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا ووقى من الآيات ما منه آمن عليه البشر واما  
 كل الذي أوتيته وحياً أوحى الى قاتل أرجواناً كونه كرههم تأملوا يوم القيامة  
 يشترى أن المبهزات متى كانت بهذه المنايات في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونه من  
 الوحى كلن المصدق لها أكثر لوضوحها أكثر المصدق المؤمن وهم التابع والدة  
 واقه تعالى أعلم بذلك هذا كله على أن القرآن من بين الكتب الالهية انما انشاء بينا  
 عليه السلام متلوا كما هو بكلماته وتراكيبه بخلاف التوراة والانجيل وغيرهما من  
 الكتب السماوية فانها لا يكونا يتلقون على حال الوحى مصفى وبعبارة أخرى ما بعد  
 رجوعهم الى الحلة البشرية بكلامهم المتضاد لهم وقد قال بك فيها الله لم يخالص  
 الالهية بالقرآن وتلقوا بكتبتهم مثل ما تلقى نبينا عليه السلام المعاني التي يستند  
 الى الله تعالى كما يقع في كثير من روايات الاحاديث قال صلى الله عليه وسلم يملأ  
 من ربه ويشهد لتفسير القرآن متلوا قوله تعالى لا تعجل به لما نزل به من قبله ان  
 جمعه وقرأه وسبب نزولها ما حكى عن بعض من يدعى الى تدريس الآية خشيته من  
 النسيان وحرمه على حفظ ذلك المتلوا لئلا يتكلم الله بهنك بقوله اما هي نزلنا  
 الذكر وانما لم نلقه هذا هو معنى الحفظ الذي خص به القرآن لا ما ذهب اليه  
 العامة فانه يميل من المراد وكثير من الآتي يشهد له بأنه نزل قرآناً متلو مبهزاً بورد  
 منه ولم يقع علينا عليه السلام من المبهزات أعظم منه ومن ابلاغ العرب على دعوى  
 لو انقضت ما في الارض جدها ما ألت بيز قلوبهم ولعلكن الله انهم فاعلم هذا  
 وتذكره فبعد محاسنها كما نزلت له وتنازل ما يشهد لانه من ارتضاع رتبته على الانبياء  
 وعلم مقامه صلى الله عليه وسلم من مقدمة ابن خلدون في آراءه التي التبت في أنه

لا يكثر أحد من أهل القبلة قال القاضي عند الدين عبد الرحمن بن أحمد بن محمد  
 الغفاري أحد الشرازي الأبي في المقصد الخامس من المرصد الثامن الموقف  
 السادس من كتابه المواقف ما فيه المقصد الخامس في أن الخلفاء الطي من أهل القبلة  
 هل يكفرون أم لا وهو من المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكثر أحد من أهل القبلة قال  
 السيد الشريف المستفي كالشمس من التعريف المشهور في الاصطلاح بقوله الشريف  
 زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحلي في البحر جاني الحنفى قدس الله روحه  
 وتورضه في شرحه قال الشيخ أبو الحسن قال في أقول كتابه مقالات الاسلاميين  
 اختلف المسلمون بعد تبعهم عليه الصلاة والسلام في تأسيس أهل بعضهم بعضاً وتبرأ  
 بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الاسلام يجمعهم ويجمعهم فلهذا مذهب  
 وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا ردة ثمادة أحد من أهل الاخوان  
 الاطلاعية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب المتنقي  
 عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي أبو بكر الرازي مثل  
 ذلك عن الأكرخي وغيره انتهى ثم قال السيد في أواخر المقصد الخامس المذكور وأعلم أن  
 عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مر لكنا قد اقتضينا  
 عقائد الفرق الاسلامية وجدناهم ما يوجب الكفر قطعاً كونه قائلين بحدوث  
 الله غير الله سبحانه وتعالى أو إلى خلقه في بعض المظاهر التي أنكرها نبي محمد  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إلى دمه واستغفاره أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط  
 الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام أبو حامد الغزالي في كتابه في فصل التفرقة بين  
 الاسلام والزندقة الواجبة أن تكفلسا من أهل القبلة ما أكلت ماداموا قائلين  
 لا اله الا الله محمد رسول الله غير متناقضين لها والمناقضة تقوي برهم الكذب على الرسول  
 بعد رآد بغير مذكر انتهى وبجميع ما ذكره السيد قدس سره من جرثومات المناقضة وعليه  
 ينبغي أن يعمل قول الأشعري والاسلام يجمعهم فان من قال لا اله الا الله واعتقد  
 الوجودية غير الله بجملة الله علما على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن عمر بعده الا اعلام حقيقة  
 وهو ظاهر والله أعلم قال صاحب المواقف في آخر الكتاب ولا تكفر أحد من أهل  
 القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم أو شركاً أو انكار ما علم بحديثه صلى الله عليه  
 وسلم به ضرورة أو انكار ما علم عليه كاستحلال المحرمات قال السيد في الشرح التي  
 أجمع على حرمتها فان كان ذلك الجميع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل  
 فيما ذكره والا فان كان اجاباً غلطياً فلا كفر بخلافه وان كان قطعياً فمخلاف قال  
 في المواقف وأما ما داه أي ما عدا ما فيه نفي الصانع وما عطف عليه فله قائل به مبتدع  
 غير كافر وقال في عقيدته الصغرى المسماة صون الجواهر بعد مذات كروان  
 في المواقف وأما غير ذلك فله قائل به مبتدع وليس بكافر كالجسيم انتهى قال البطلال

الدواني في شرحها أي القول بأنه جسم بلا كيف وأما المصرون بالجسمية فيثبتون  
 لوازمها من غير ستر بالكمية فهم يكفرون كما صرح به الرافعي وذكره العلامة الشريفي  
 في أول شرح المرافقة انتهى وقال الدواني قبل هذا ومنهم من تقرر بالكمية فقال هو  
 جسم لا كالأجسام وله حد ولا كالأجسام ونسبة إلى غيره ليس كنسبة الأجسام إلى  
 أجزائها وهكذا يفتي خواص جميع الجسم منه حتى لا يبق إلا اسم الجسم وهو لا  
 لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمية وأكثر الجسمية هم الظاهر من المتبعون لظاهر  
 الكتاب والسنة انتهى أقول قد مر في بحث الرؤية عاقبة كفاية لتحقيق هذا المقام  
 لمن آمن والصف فارق التحقيق فضلا وتغلا وكشفاهو أن الحق مغزى من الصورة مع  
 جواز تجليه في أي صورة شاء فكل ما ورد في ظواهر الكتاب والسنة إنما هو بيان  
 لمراتب التجليات التي لا تنافي عظمة الحق سبحانه وكلامه وقدسه لأن الصورة من  
 لوازم ذاته تعالى وهذا ما نثار الشبهة ومرة الإقدام عن وفق الجميع بين التزج ليس كنه  
 شيء مع الإيمان بالتجلى فيما يشاء الحق من الصور فقد وفق أشكال الأيمان من واقع في  
 أحد الطرفين فهو على نصف الأمر يشرطه واقعه أمم هذا ومن المخرز في لغة أن  
 ثل الصالح أو اعتقد حدوثه أو قدم العالم أو ثل ما عرفت لتقديم أجماعا كاصل  
 العلم مطلقا أو بالجزئيات أو أثبت لها مخرج من أجماعا كالون أو الاتصال بتمام  
 والاتصال عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمي في الصفقة قد في الجسمية أو بالذمة أن زعم  
 واحد من هذه كفر والا فلا لأن الأصح أن لازم المذهب إما بذهب ونورع به  
 بما لا يجدي وظاهر كلامهم هنا إلا كثرة بالاجتماع وأن لم يعلم من الدين بالضرورة  
 والوجه أنه لا بد من التقيده أيضا ومن ثم قيل أخذ من حديث الجارية بغير  
 لغير الجسم والجسمية لحق العالم لأنهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التفرقة  
 والكمال المطلق إلى هنا كلامه أقول ولا يخفى أن اعتقاد الكمال مستلزما من العوام  
 والخواص من الجسمية كغيرهم قائم بمعتقدون أنه واجب الوجود منه فجميع  
 صفات الكمال منزه عن جميع صفات النقص أجمالا وانما الخلاف على ما هو كمال أو غير  
 منه لا واقعه أعلم أو ثل الزلل أو كذب وسر لا أو حلل من بابا بالاجتماع ولم يخرج به من  
 الدين بالضرورة ولم يجرأ أن يخفى عليه أو عكسه أو ثل وجوب جمع عليه ذلك أو أنه  
 كفر أو أنما لا يعرفه الانخواص والمفكره أو شبهة أو ثل غير قاضي انبطلان أو به  
 من العلماء بحيث يخفى عليه ذلك فلا كفر به لأنه ليس فيه كذب قال شيخ بن  
 حجر المكي في الصفقة تنبيه من أفراد قونا أولية الخ بيان فرعون الذي زعمه قوم  
 فانه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده قال وما تقرر علم خطأ من كمر الشائعين  
 بإسلام فرعون لأننا وان اعتقد باطلان هذا القول لكنه وإن وردت به أحاديث وتبادر  
 من آيات أولها المخالفون بما لا ينفع غير ضروري وإن فرض أنه يجمع عليه ما إلى هذا

كلامه والقول المكفر ما قصد به استهزاء مصرحاً بالدين أو هو داله كالشاهد مصنف  
 بقا ذورة أو سجود لشمس أو نحو ذلك آخر قال الشيخ ابن حجر في التلخيص وزعم  
 الجويني أن القول بغيره لا يكون مكفراً رده وادّعى أنه دللت في تنقيحها على عدم  
 دلالة القول على الاستخفاف كأن كان الاقناع خشية أخذ كالفر والسجود من أسير  
 في دار الحرب بمحضرتهم فلا حكم كفر ثم قال تبيينه وقع في متن المواثق وتبعه السيد  
 في شرحه ما أحسنه أن القول بالسجود لشمس من مصدق بما جاء به النبي صلى الله  
 تعالى عليه ولم يكفر إجماعاً ثم وجه كونه كفراً بأنه على عدم التصديق ظاهر وأن  
 الحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة  
 الايمان حتى لو علم أنه لم يسجد لها على ميل التعظيم واعتقاد الألوهية بل يسجد لها  
 وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وإن جرى حكم الكفر  
 عليه في الظاهر ثم قال ما أحسنه أيضاً أنه لا يلزم على تصديق الكفر بأنه عدم تصديق  
 الرسول في بعض ما جاء به ضرورة تكثير من ليس القيا وعثارا لأنه لم يصدق في الكل  
 وذلك لا نابع من الذي القى الصادر عنه باختباره سلامة على الكفر أي بناءً ههنا  
 على أن ذلك ليس ردة لعدم نابعه بأنه كافر غير مصدق حتى لو علم أنه شدة للاعتقاد  
 حقيقة الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما ترى في سجود الشمس انتهى وهو صحيح على  
 ما اعتداه أولاً أن الايمان بالتصديق فقط ثم حكاه من طائفة أنه لا تصحيق مع التكلمين  
 على الأول التضع ما ذكرناه أنه لا حكم كفر بغير السجود لشمس مما ترى من الشارح  
 أن القول بعدم السجود لغير الله ليس داخل في حقيقة الايمان والحاصل أن الايمان  
 على هذه الطريقة إلى هي طريقة التكلمين له حيث إن العبادة في الاسترة وشرطها  
 التصديق فقط وأجراً أحكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود  
 لغير الله ويرى المصنف بقا ذورة وغير ذلك من العوار التي حكم الفقهاء بأنها كفر  
 فالنطق بغير ذلك في حقيقة الايمان وإنما هو شرط لأجواء الأحكام الدورية ومن  
 جعل شرطاً لم يرد أنه ركن حقيق ولا لم يسقط عند الجزوالا كراه بل أنه دال على الحقيقة  
 التي هي التصديق إذ لا يمتنع الاطلاع عليها وعما يدل على أنه ليس شرطاً ولا شرطاً  
 الاخبار الصريحة يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان قيل يلزم  
 أن لا يمتنع النطق في الايمان وهو خلاف الإجماع على أنه معتبر وإنما الخلاف في أنه شرط  
 أو شرط واجب بان القول بالمنع الإجماع وحكم بكونه مؤمناً وإن الامتناع عن النطق  
 كالمعصية التي تجتمع الايمان وتبعه المحققون على هذا ولم ينطروا لأخذ النوروى  
 بقضية الإجماع أن من ترك النطق اختياراً لم يمتنع في النار سواء قلنا أنه شرط وهو  
 واضح أو شرط لأن انتفاعه تنق الماهية لكن أشار بعضهم إلى أن هذا مذهب الفقهاء  
 والاول مذهب المتكلمين وبؤيده قول حافظ الدين القسبي كون النطق شرطاً لأجواء

الاستكلام لاصحة الايمان بين المبدوء به وهذا أصح الروايتين عند الأشعرى وعليه  
المشهور انتهى ولا يشكل عليه أنه شرط أو شرط لما تروى في منعه من الاتقي وهذا  
المسكوكين لا الفقهاء قد أتت ذلك فانه منهم لا أهم منه انتهى وقال في الفتح المبين في شرح  
الأربعين في شرح حديث جبرائيل وأما ما وقع في شرح مسلم المنصوب يعني النووي  
من نقله اتفاق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمسكوكين على أن من آمن بآية الله  
ولم ينطق بلسانه مع قدرته كل من خلدا في النار فيستر من بآية لا اجماع على ذلك وبأن  
لكل من الأئمة الأربعة قولاً أنه مؤمن عاص بترك التلظ بل الذي عليه جمهور  
الإشاعرة وبعض محققي الحنفية كما قال الموفق السكالي من الإجماع وغيره أن الإقرار  
باللسان إنما هو شرط لا إجراء أحكام الدنيا لحسب انتهى وفيه يظهر أن الاعتقاد  
عن النووي بما نقله من بعضهم في الصفة بأن هذا مذهب الفقهاء لا يتم  
إذا كان لكل من الأربعة قول بأن تارك التلظ مع تحقق التصديق العاين منه  
مؤمن عاص فأين إجماع الفقهاء قال العلامة أبو محمد محمود بن أحمد الدينوري الحنفى  
رحمه الله في شرح البحار أن الإقرار باللسان هل هو ركز الإيمان أم شرط له من  
إجراء الأحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى أن من صدق الرسول صلى الله عليه  
وسلم في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم  
يقتر بلسانه وقال حافظ الدين البغدادى وهو المروى عن أبي حنيفة رحمه الله  
ذهب الأشعرى في أصح الروايتين وهو قول أبي منصور المبريدى وقال بعضهم  
هو ركز لكنه ليس بأصل له كالتصديق بل هو ركز زائد وله ذاب طاحلة الأكرام  
والهز قال نفع الإسلام أن كونه بكارائمه مذهب الفقهاء وكونه شرطاً لإجراء  
الأحكام مذهب المسكوكين انتهى وفيه نص صريح بأن كون الإقرار باللسان شرطاً  
لإجراء الأحكام هو المروى عن أبي حنيفة ومن صنف عليه وكل من كان مصدقاً  
لم يفتق الإجماع الذي اتعده النووي من الفقهاء والمسكوكين فلا يصح الاعتداد  
المذكور على أن مصنف كونه وكان كان كذا ذكره في الصفة وربما يؤيد قول من قال  
أنه ركز زائد كذا القرائع لم يبارح حيث لا يبقى أقول النووي مصنف مذهب مذهب  
عن الإجماع والله أعلم ثم نقول قال في شرح المقاصد من الخلاف بما راى الله را  
وترك التسكيم لأهل وجهه الأباه إذا ما جبر تاذ من مؤمن وفاته والمصري على عدم  
الإقرار مع المطالبة فأقروا فأنتمى وقال الموفق إبراهيم الهامى لم يبارح واتفق  
الغالبون بعد اعتبار الإقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه من طوابه أن يبه  
فان طوابه ولم يقر فهو أى كفه عن الإقرار كره ما انتهى وأصل أن التصديق  
القطعي لا يصدق الا بعد تحقق الأذعان التابع لعدم صدق دعوى النفى صلى الله عليه  
وسلم وكل من قام به الأذعان إذا طواب بطه أن تصيد لا يصف فاداهل

دل ذلك بحسب الظاهر أنه لا ذهان عند سواه كل عالما يصدق النبي أو لا وإن  
 اتقى الأذهان اتقى التصديق لأنه تابع للذهان إلى هنا من قصد السبيل المقصد  
 النظام في أن الخلفاء العن من أهل القبلة هل يكفر أم لا بهور والتكلمين والفتواء  
 على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة فإن الشيخ أبنا الحسن قال في أوّل كتاب مقالات  
 الإسلاميين اختلف المسلمون بعد قتلهم عليه السلام في أشياء مثل بعضهم بعضا  
 وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا ثانيا بين الأئمة الإسلام بجميعهم وبعضهم فهذا  
 مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أرض شهادة أحد من  
 أهل الأهواء إلا الخطاية فإنهم يعتقدون حل الحككذب وبكى الحاكم صاحب  
 المختصر في كتاب المتنق من أبي حنيفة أنه قال لم يكفر أحد من أهل القبلة وبكى  
 أبو بكر الرازي مثل ذلك عن العكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسن  
 تجدهم واكفروا الأصحاب في أمور سيأتي ذكر بعضها فعارضه بعضهم بالنقل  
 فكفروهم في أمور أخرى مستطاع عليها وقد كثر الجهد في مخالفتهم من أصحابنا ومن  
 المعتزلة وقال الأستاذ أبو اسحق كل مخالف يكفر ناقض تكفيرهم والأخذنا على  
 ما هو المختار عندنا وهو أن لا يكفر أحد من أهل القبلة إن المسائل التي اختلف  
 فيها أهل القبلة من كون الله عالما بعلم أو موجد الفعل المبدع أو غير متعين ولا في جهته  
 ونحوها ككفره صريحا أو لا لم يثبت للنبي صلى الله عليه وآله وسلم من عقائد من  
 حكمهم بإسلامه فيها ولا العصاية ولا التابعون فعمل أن صحة دين الإسلام لا يتوقف  
 على معرفة الحق في تلك المسائل فإن الخطأ ما أميل ليس قادحا في حقيقة الإسلام إذ لو  
 توقف علم أو كان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم  
 فيها لكن لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلا فان قيل لعلم  
 عليه السلام عرف منهم ذلك أي كونهم عالمين بها أجمالا فلم يبحث عنهم لذلك كما يبحث  
 عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك لأعلم بأنهم عالمون على ما روي  
 الجمله بأنه عالم قادر فكذلك الحال في تلك المسائل فلما ما ذكرتموه مكابرة لأن الأعراب  
 الذين جاؤا إليه عليه السلام ما عدا نواحيهم بأنه عالم بالعلم أو بالذات وأنه عرفت  
 في الدماء لا شرة وأنه ليس بحكيم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها  
 وأنه موجد لها ليس بها فاقول بأنهم كانوا عالمين بها عمليا فسادها بالضرورة وأما العلم  
 والقدر فهو ما بما يتوقف عليه ثبوت نبوته فتوقف دلالة المهجزة عليهم فكان الاعتراف  
 والعلم بها أي بالتبوة ليس لا علم بهما ولو أجمالا فلذلك لم يبحث عنهم كما قال الامام  
 الرازي الأصول التي تتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يلقى  
 بأصحاب الجبل ظاهرة فأن من دخل بستانا ورأى زهرا سادته بعد أن لم تكن ثم رأى  
 عنقودا عنبت قد اسودت جميع حباته الأحبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء

وسبق الفصل الى جميع تلك الحيل فانه يضطر الى العلم بأن محدثه قاعل محتار  
لا بد لالة الفعل الحكم على علم قاعله واختياره ضرورة ودلالة الهزيمة على صدق  
المدعى ضرورة أيضا واذا عرفت هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت  
أن أصول الاسلام جليلة وأن أدلتها صحيحة واضحة فلذلك لم يبعث منها بجهل المسائل  
التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلالة ليست بمثل تلك الاصول بل أكثرها  
بما ورد في الكتاب والسنة ما يغلبه البطل معارضها ما يمتنع به الحق فيها وكل واحد  
منهما يذهب أن التأويل المطابق لذميه أولى فلا يمتنع جعلها مما يتوقف عليه  
حصة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولذا كرا لا ينما كفره  
بعض أهل القبلة ولتفهم عنها على سبيل التفصيل وفيه أبحاث الأزل كثر المعرفة  
في أمور الأقدم في الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة دائما به هذه الصفات  
الكاملة التي هي العلم والقُدرة والحياة ونظائرهما عكسها أي منكرها انصافه  
بها جليل بالقدر والجاهل بالقدر أكثر قلنا الجاهل بالقدر من جميع الوجوه كمر لرس  
أحد من أهل القبلة يجهل كذلك قائم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأقدم أزل  
عالم قادم خالق السموات والأرض والجهل من بعض الوجوه لا يضطر والالزام تكفير  
المعتزلة والاشاعرة بعضهم بصفاتها اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بتماصيل  
الصفات قادحاً في الإيمان لكفر بعض الاشاعرة منهم فيما اختلفوا فيه من تماصيلها  
وكذا الحال في معتزلة البصرة وفسد قائمهم اختلفوا ايضا فيها اثبات من تلك  
الامور انكارهم إيماناً لله لفضل العبد وأنه ~~فرضاً~~ أما أولاً فلا نسب جعلوه غير قادر  
على فعل العبد أقام على حينه ~~ككافة~~ الجبائية وأما على مثله كالطبي وأما على  
القياس مطلقاً كالنظام ومتابيه وحبوا العبد قاذراً على نفسه فهو إثبات التبرك  
كما هو مذهب الجوس حيث أثبتوا له شريراً كالآية وأحد هما على مقدور الآخر  
وأما ثانياً فلا جاع المصدق من الاقعة على التضرع والابتغال الى الله في أن يرزقهم  
الإيمان ويحبهم من ~~المتكفر~~ وهم يذكرونه لأنهم يقولون قد فعل الله من العطف  
ما أمكن لوجوبه عليه وأما نفس الإيمان فليس من فعله بل من فعل العباد فالله  
فلا قائم في ذلك الابتغال المجمع عليه قلنا الجوس لم يكفروا بقوله هم أن الله لا يقدّر  
على فعل الشيطان بل ~~يكتفرون~~ والقبر وهو قواه مبداهي في تدويرات الله وبهزه  
من دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملأكة وأيضا حرق الاجماع  
مطلقاً ليس بكفر بل حرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم انما  
أن حرق الاجماع الذي ذكرناه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل فيه أنه لازم  
ومن يلزمه الكفر ولا يعلمه لم قلنا أنه كافر الثالث قولهم بخلق المرات في الحديث  
المصحيح من قال القدر أن خلقه فهو كافر قلنا آحاد لا يقدرون على ما هو

المختلق أى المقتضى يقال خلق الأفلاك وخلقته وخلق الله أى اقترأه وهو كافر بلا خلق  
 والتزاع فى كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث الزمى قد أجمع من قبلهم من الاتية على أن  
 ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد فى الحديث أيضا وهم يشكرونه بحيث يقولون  
 أنه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاءه ويكون قلنا نعم لا يصح على تعقيب ثبوته  
 نعم ممكن بخلافه كافر كما عرفت الخامس قولهم المصدقون أى ثابت معتز  
 فى الأزل فإنه لم يصر مع مذهب أهل الهوى سببا لقلة الاسواق الذين كانوا قبله بل  
 حاشم لأن ذاته متدهم وجوده بمعنى أنه تافى الأحوار يلزم القول بأن ذات الشيء  
 عين وجوده فإذا كانت القولات متدهم حاله فى الأزل بلا فاعل كانت وجوداتها  
 كذلك فذواتها لم تكن حيث أنه وجوده قديمة من غير استناد إلى فاعل أصلا وهذا  
 استنسخ من القول بوجود الهوى القديمة المستندة إلى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم  
 الزام للكفر عليهم هذا هو البه والالزام غير الالتزام والزم غير القول به كما عرفت  
 السادس انكراهم الرؤية وقد دل القرآن على أن منكرها كفر لأنه قال تعالى بل هم  
 باطون وهم كانوا فى الظلمات المستقيمة فى الالتقاء والوصول إلى عاصمة الشيء بوزن الشمال  
 فى حقه تعالى فنهى عنه فى الآية بما زل فعل المراد به لقاء أبواب الله لا رؤيته فإن  
 المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول إلى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث تكفى  
 المعتزلة الأصحاب بطور الأولى التكميل كون السبب فاعلا لمصداق لا يصح على تعقيب ثبوته  
 الصانع الما يربطه به من الصفات على التمام قد ورد فى عدم امتدادها لئلا ينافى  
 استنادها لمواد لا إلى الله تعالى الطريق إلى احتياج العالم فى حدوثه إلى الفاعل  
 هو قياس على حاجة أفعالنا فى حدوثها لئلا ينافى فى حدوثها إلى العالم يمكن  
 القياس فالقول به سبب لآبائنا صانع العالم وهو ككفر قلنا ليس المفسرين  
 إلى احتياج العالم فى حدوثه إلى الصانع منه مضاف القياس المذكور إذ قد تقدم لنا  
 فى إثبات الصانع وجوده نسبة لا يحتاج فيها إلى هذا القياس الثانى من تلك الأمور  
 نسبة فعل الصانع إلى الله تعالى لأنه يلزمه كونه فاعلا للقيام بخارجه يتنزه عن كل ما  
 على يد الكاذب إذ غاية أنه فعل قبيح وقد جاوزت حدوده عنه تعالى فلا يبقى للمجهز  
 دلالة على صدق النبى عليه السلام وبما أيضا الكذب عليه سبحانه فترفع الرقوق  
 من كلامه فى وعد وعيده وفيه إبطال الشرائع بالكلية قلنا قد أجبت عنه بما ذكرتم  
 أنه لا تبع بالنسبة إليه تعالى بل الأفعال كلها يحسن حدوثها عنه ومن أن الظاهر  
 المجهز على يد الكاذب وإن كان ممكن كصدوره عنه مثلا لأنه معصوم اتصافه عادة  
 كسائر العاديات إلى آخر ما ذكر فى البحث من كيفية دلالة المجهز الثالث إثبات  
 الصفات قول بقدمها متعددة وقد كفر التصارى للقول بقدمها ثلاثة فكيف الستة  
 والسبعة قلنا قد مر جوابه فى بحث القدم وأشيع إليه فى مباحث الصفات الرابع



فولم يلقوا قد علم قاته يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لعدم قطعنا اذ هو مركب  
من الالف والباء والواو والهمزة والسين والصاد والظاء والسين والياء والواو والهمزة  
الازام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم لم تفت  
وما يتكلم به حروف واصوات اخرها ان سمعتم كلام الله فقد رستم الكفر ايضا ولا مفر  
لكم الا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا  
الكفر فتقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الناس من ابحاث التكفير قد كفرا بجمعة  
لوجوه الاول ان تجيبه بجهل به وادمت جوابه وهو ان الجهل بل باق من بعض  
الوجوه لا يضر الثاني انه عايد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم فلما لم يسم بغير الله  
لغير الله بل هو المعتقد في الله الخالق الرازق المالك القادر على كل شيء مما قد يجبه  
الشرك على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم قاته عايد له الله حقيقة  
الثالث لقد كفروا الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لامسم جعلوا  
غير الله الها قدام الشرك وهؤلاء الجماعة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله  
الها فلما ما ذكره منوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم  
يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفروا بغير الله  
واخلوا بوجوه الاول ان القدح في كبار العصاة الذين شهد لهم الله برآء  
والاحاديث العديدة التي ذكرها والايان تكذيب القرآن وقول رسول الله عليه السلام  
حيث اتفق عليهم ومنه لم يكن كونهم كفرا قلنا لئلا نشاء عليهم خاصة أي لا نساو القرآن  
على واحد من العصاة بخصومه وهو لا يقدحوا اعتقدوا ان من قد حوافيه ليس داخل  
في التثناء العام الوارد فيه واليه اشارة قوله ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا بدون  
قدحهم تكذيب القرآن وانما الاحاديث الواردة في تركية بعض معين من العصاة  
والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاتحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او يقول ذلك التثناء  
عليهم وتلك الشهادة مقيدان بشرط سلامة العصاة ولم يوجد عندهم فلا يلزم  
تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منع من الامة على تكفير من كفر بظلمة العصاة  
وكل واحد من القرية بغير بعض تلك الظلمة فيكون كفرا فلنا هؤلاء أي من كفر  
بجماعة مخصوصة من العصاة لا يسلون كونهم من اكار العصاة وخطايتهم فلا يلزم  
كفره الثالث قوله على الله عليه وسلم من قال لا شيء الا بالله كفر فقد باء أي بالقر  
أحد هما قلنا اتحاد وقد اجتمعت الامة على ان انكار الاتحاد ليس كفر ومع ذلك  
يقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من قال المسلم انه يهودي او نصراني وقال لا اله الا الله  
لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير أحد في القبلة موافق لظلم الشيع  
الشعري والفتها كغير ذلك اذا فتننا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يجب  
الكفر قطعاً كاعتقاد الرابطة الى وجود الله غير الله سبحانه والى سلوة في بعض انتماس

الناس أو إلى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو إلى ذمته واستغفاه أو إلى استباحة  
الحرزات واسعة على الواجبات الشرعية من شرح المواضع التي المستزلة على نفي  
الصفات القدسية التي أتبعها الأشاعرة بأن القول بالتقدم المتقدمة كفر إجماعا  
والنصارى إنما كفروا لما أفتوا مع ذاته تعالى صفات أي أوصاف الأسماء كدفعه عنها  
أقائم وهي بمعنى الأصول واحدها أقنوم قال الجوهري وأحسبها رويته في العلم  
والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب ومن الحياة بروح القدس وعن العلم  
بالكامة والقدوة في بعض النسخ القدوة قبل الوجود وهو سم وفكيف لا يقر من  
أثبت مع ذاته تعالى سبعين من الأوصاف القدسية المشهورة أو أكثر كما فاضم إليها  
التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كلقبها أو السيد وفيه من  
والجواب أنهم أي النصارى إنما كفروا لأنهم أفتوا أي الأقائم المذكورة ذوات  
لا صفات وإن تنحاشوا عن التسوية بالذوات وهو ما صفات فأنهم قالوا باتصال أقنوم  
العلم وهو الكلمة إلى المسيح عليه السلام والمستقل بالاتصال لا يكون إلا ذاتا واثبات  
المتقدم من الذوات القدسية هو الكفر إجماعا دون إثبات الصفات القدسية في ذات  
واحده وأيضا إنما كفروا هم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة  
لأنبأهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوة مقبیه وما من إله إلا إله واحد فن أثبت صفات  
متقدمة لآله واحدا لا يكون كفرا من شرح المواضع التي لا كفي في شرح المتقدمة  
انفق لستة أربعين وشجاعة إجماعهم نسي في السائل عن التلبيد على كون  
نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الأنبياء منذ كثر من النقل مليل على ذلك  
فطلب على دليل لا محليا فلم يحضر لي في ذلك الوقت شيء فقال النبوة حكمة والحكمة إنما  
عملية أو عملية أو جامعة بينهما وكلمة موسى عليه السلام كانت عملية لاشغالها على  
تكاليف شاقة وأعمال متعبة وحكمة عيسى عليه السلام كانت عملية لاستعمالها  
على التجرد والروحانيات والتميز من الخس وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما  
فالاتي بعده أن كانت حكمته عملية فهو موسى وإن كانت عملية فهو عيسى  
وإن كانت جامعة بينهما فهو محمدى فقد اختصت عليه النبوة بالضرورة انتهى  
والظاهر من هذا هو القبول والتسليم وفيه أن هذا لا يمنع من أن يبقى شيء يترتب شرعية  
من قبله فلا يخدكون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء عليهم السلام والمراد هو  
هذا من خط الشيخ إبراهيم الوحدى وأما شريعة من قبلنا فغير لازم علينا لأن النبي  
عليه السلام قال شرعني نضحت كل شريعة والناس بالتسوخ لا يجوز ولأن النبي  
عليه السلام كل من يتطرق الوحي في الواقع ولو جاز العمل بالشرع السابق لعله به وإلهذا  
لم أر أي مررني الله عنه يتطرق التوراة فاجرت وبعثه غضبا وقال أمتهو كون  
أنتم كآتهم وكأ اليهود والنصارى والله لو كان ابن عمران حيا لما رعه إلا أتاهي من

هذا في كل ما في لابن المرحل الثاني في معنى القوة كقوة معناه المتعارف عند  
 الفيلسوف فهو يمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الوجه المحسوس بالقوة  
 وهي الصفة التي بها يتمكن الحي من الفعل وتركيها لا رادة والى لاقه ايضا وهو كونه  
 بحيث لا يتقبل به سر بعامتهم فاستعمل في كونه التي مطلقا سبوا ما كان أو غير  
 بهذه الحقيقة ثم نقل من القدرة الى لازمه بالانسية الى الفعل المتصور وهو ان يكون محصورا  
 مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول من شرح هداية الحكمة لحواجه  
 زاده (المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والقراب والعقاب) اما  
 القائلون بأنهم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاضل لكن  
 في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحسوسة على ما يقول به الاسلاميون وانما  
 الاكثرون فيصرون ذلك من قبيل الذات والالام الصلية وذلك ان الضروس البشرية  
 سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون أولا كما هو رأي ارسطو فهي ابدية عندهم  
 لا تنفني بغير ان القيد بل تبقى ملتزمة بكالاتها بمنتهى ما دورا كما وثقت سعادتها  
 وفواها وجنائها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال ايضا لا بد من تفاوت  
 ونسبة لا اعتقاد ان تفاوتها في شقاوتها وحسبها ونسبها على ما هو من اختلاف التفاضل  
 وانما لم يتنبه ذلك في هذا العالم لاختلافها في تدبير البدن واقتصادها في كدورات  
 عالم الطبيعة فلما من العلاني والحوادث (انها بشارة البدن ما ورد في اسان لشرع  
 من تفاضل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمات فهي سمات ذات ومعارف  
 من تفاضل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في المذاق والالام  
 والتدريج مما هو من درك كل الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السريعة انما  
 هي الجهل الماركب الرابع والشرارة المضافة له فكيف لا يفاضل في الجهل البسيط  
 والاختلاف الخالية عن غايق الفعل والشرارة فان شقاوتها متقطعة بل بالاعتراض  
 الشقاوة أصلا وتفاضل ذلك ان تفاوت كالات النفس يكون اما في عدد كائنات  
 قربة العقل او وجود كويج الامور المضافة الى كالات وهي اما راحة أو غير  
 راحة وكل واحد من الاسماء الثلاثة اما بحسب القوة النظرية والعملية فتعبر به  
 فاذا بحسب نقصان القربة في القوتين ما ذوقه فيجبر به الموت ولا عذاب به  
 أصلا والذى به به ما ذوا من في القوة النظرية في جهل الماركب الذي صار ضرورة  
 لانفس غير مفارقة عنها فيجبر به موت ايضا لكن عذاب دائم وانما الثلاثة الباقية أي  
 النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمثناة والهدية الراسخة وغير الراسخة  
 كالاخلاق والمساكن الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فنقول بعد الموت عدم  
 رسوخها اولئك كونهما مستفادة من الافعال والامزجة فنقول بزوالها انما  
 تختلف في مدة الدائمة وضعها وفي سرعة الزوال وبعثها فيصنف العذاب بها في الخم

والكشف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس أن لها كما لا فاعلم الاكتسابها  
 ما يضاف الى الكمال أو لا شفعها بما يصفها من اكتساب النكاح أو لا شفعها في اقتناء  
 الكمال وعدم الشفعة لها بشئ من العلوم وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال  
 ومما يضافه ومن الزوف الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله تعالى خالصة الى سعادة  
 تليق بها فغير تألم بما يتأدى به الاشياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى أنها لا يجوز  
 أن تكون متصلة عن الادراك فلا يذ أن تتعلق بأجسام أخرى الا انهم لا يدركون الا بالاشياء  
 الجسمانية ويستند اما أن تصير مباديه صوراً لها وتكون نفوساً لها وهذا هو القول  
 بالثاني أصح وأما أن لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من أنها تتعلق  
 بأجرام أو لا على أن تكون نفوساً لها مدبرة لأمورها بل على أن تستعملها  
 لا يمكن التعليل ثم تنقبض الى الصور التي كانت منقذة عندها في وجهها فتشاهد  
 الخيرات الأخروية على حسب ما تنقبضها فالأول يجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من  
 لهو والادخنة من غير أن يتأثر من اجابته فيضاد نفس الإنسانية ثم ان الحكماء  
 وإن لم يثبتوا المبدأ الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم يشكروا غاية الانكار  
 بل جعلوها من المبدأ لا على وجه إعادة المعلوم وجوزوا حل الآيات الواردة فيها  
 على غلواها وصرحوا بأن ذلك ليس مخالفاً للاصول الحكيمية والقواعد الفلسفية  
 ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الإلهية لأن التبشير والتدافع الظاهر في أمر نظام  
 المعاش وصلاح المعاد ثم الإبقاء على التبشير والتدافع بآداب الطبع وعقاب المعاصي  
 تأكيدياً فذلك وموجب لا زيادة النفع فيكون خبراً بالقياس الى الأكثرين وإن كان  
 ضرراً في حق المصذب فيكون من جهة النسيء الكثير الذي يلزمه شر قليل بمقتضى قطع  
 الضرر لا صلاح البدن (نشرح المقاصد من الفصل الثاني من المقصد السادس  
 في السميات) قال الفاضل العزري في آخر البحث الاول من ذلك الفصل بعد ما أورد  
 أدلة المنكرين لا إعادة المعلوم وأجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بأننا نقضي  
 بالاعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي هو بجميع عوارضه وأجزائه بحيث يقطع كل من  
 يراه بأنه هو ذلك الشيء كما يقال أعاد كلامك أي تلك الحروف بتأليفها وهياتها ولا  
 يصير كون هذا المعاد في زمان وذلك مبتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في أن هذا نفس  
 الاول أو مثله وهذا القدر كاف في إثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه انتهى  
 في إعادة المعلوم اختلاف العقلاء في أن الشيء اذا عدم وفقى هل يمكن إعادته بعينه مرة  
 أخرى أم لا أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه محال وهو قول أبي حنيفة البصري  
 ومحمد بن الطوارزهي وأما جله مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على أن إعادة المعلوم ممكنة الا  
 أنهم فزعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لأن عندهم المعلوم شئ فالتشابه اذا عدم لم  
 تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفته الوجودية فلا كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي

العدم والوجود لا جرم قالوا إعادة المدوم جائزة وأما أصحابنا فأنهم يقولون لا شيء  
إذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيها محضاً وعدمها صيرها في بقية حال عدمها هوية  
ولا خصوصية ثم أنهم مع هذا المذهب قالوا لا يمتنع وقدرة الله تعالى إعادة شيء  
وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء إلا أصحابنا والذي يدل على صحة هذا  
القول أن الشيء إذا صار معدوماً فإنه بعد الإعدم يبقى جائز الوجود والله تعالى قادر  
على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادراً على إعادته به بعد لعدم  
واعتقاده بعد عدمه يبقى جائز الوجود لأنه قبل عدمه كان جائز الوجود لأنه وهذا  
الجواز إما أن يكون من لوازم حقيقته وإما أن يكون من لوازم حقيقته فإن  
كل شيء من لوازم حقيقته وجب أن لا يزول وإن كان من لوازم حقيقته كان  
الحقيقة بحيث يجوز لها ذلك الجواز فينتقل الكلام إلى جواز الجواز ولا يسلل إلى  
بل ينتهي بالأخيرة إلى جوازه من لوازم الحقيقة وهذا يقتضيه قول الله تعالى  
سائق الوجود والعدم فثبت بهذا أن الجواز حاصل أبداً وأنه تعالى قادر على كل  
الجائزات فقد تضمنت إثباته ويلزم من مجموع الأمرين كونه تعالى قادراً على عدمه  
المدوم (من الأديمين لا ما المراد من الله) وأما ما نفد ذكره من مطالبه من  
المعاد أربعة أقوالاً كيفية ضرب العالم الأصغر وهو الإنسان والثاني كيفية عارنه  
بعد تخريره وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تخريره إلى عالم  
وقد يشكك بالدليل العقلي جوازه وأما الوقوع فلا يشك في أنه من لوازم  
قال الله تعالى في صفة الأرض يوم تبدل الأرض غير الأرض وأما الجدل في عدمه  
أحواله في آيات أحسنها قوله تعالى وسجّلت الأرض والجلال قد كادها واحدة  
وثانيتها قوله تعالى إذا رجعت الأرض وبابوت الجبال يساً وثالثها قوله تعالى  
كلهم المنقوش ورابعها وسعت الجبال فكانت سراباً وأما البحار فقال في حديثها  
والبحر المسجور وإذا البحار فجرت وأما السموات فذكر صفاتها في آيات أحسنها يوم  
تنتفخ السماء بالغيام وتزل الملائكة تنزيلاً وثانيتها إذا السماء انمطرت إذا السماء  
انفتحت وثالثتها وقفت السماء فكانت أبواباً ورابعها قوله تعالى يوم تكون السماء  
كالمهل وقال تعالى في صفة الشمس والقمر إذا الشمس كورت وإذا القمر مضطرب  
وقال تعالى وجعل الشمس والقمر بقول الإنسان يوم تذابق البحر وأما ما ذهب إليه  
فهو أنه تعالى كيف يعمر هذا العالم الأكبر بعد تخريره وعلم أن الله تعالى قد علم أنه هو  
أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكميات ودرج على جميع المخلوقات بكونها في عالمه  
على خلق الجنّة والنار وعلى إصصال مقادير الثواب والعقاب في المطيعين والمذنبين  
وأما تفاصيل تلك الأحوال فلا يمكن معرفتها إلا من لقن القرآن والحاديات وقبله بعض  
الناس من سقراط أنه قال سبب قيام القيامة أن الأرض موصوفة على أن يكون

على الهواء والهواء على النار والنار صاعدان بالطبع فيسبب المدافعة  
الحاصلة من صعود الهواء والتأرجح في الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار في الارض  
يرداد وما فيهما فاذ بلغ الثبات حصل الثبات في البصار وتساعد الاجزء العظيمة  
الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق ويرى هذه الاجزء الصاعدة تمن  
تحت يجمعان ويصير الجوع مؤثرا في السموات فتصير الافلاك كالقصاص المسذاب  
ويصحب الكل ويكون لها الهب وسواة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بظلمات  
هذا العالم الجسماني بقيت ههنا فاستقرت تلك الاجسام الغائبة الحارة المحرقة  
وهذا هو المراد من جهنم ومن هذا باب اهل النار وفي هذه المسئلة سوى ما ذكرناه  
مذاهب هيية ولكن كنسب هذا التدور (من الاربعين في آخر مسئلة المعاد) جهنم وحكام  
منكرين امر حشر جسماني وادراك ثبات امره ما ثابتات معاد وحق كرده اند  
وروحاني نزديكان عبارتست انه فارق نفس از بدن خود و اتصال او بعالم عقل كه  
عالم مجرد است و سعادت و شقاوت نفس است در انجا به ضائل و رذائل نفسانيه بعضى  
در تأويل كلام ایشان گفته اند پوشيده بخاند كه حق اين بعضى از حكام حشر اجساد را  
مضى بر حق نبوت و ~~مضى~~ مذبح انبيا نيست كه ايشان بقياس فاسد و ظلى كاسد  
بسيارند كه حشر اجساد است و بعضى نبياد حشر ارواح است و اگر بعضى  
از عبارات انبياء عليهم السلام مطلقى حشر اجساد است براى تفهيم هر اسست  
بجانبه اهل حق پيرهان صحيح ميدهند كه حق تعالى از صلوات جسمانيه مبرا است  
و تأويل آيات قرآنى كه دلالت بر الله صاف او به صفات مذكور و ماود ميكنند لكن  
محقق دوائى در بحث معاد جسماني گفته وقال المفسرون في تفسير قوله تعالى قل  
يعصيا الذي انتم اهل اول مرتبة هذه الآية ثلاث هذه الآية في ابي بن خلف منصوص و قول الله  
صلى الله عليه وسلم و انما بعثكم قد رميتم بهتة سيده و قال يا محمد انى الله يعصى هذا بعد  
ما رمت فقال صلى الله عليه وسلم ثم و يعصى و يدخل النار و هذا ما يقطع عرق التأويل  
بالكلية و لا شك في الامام الاتصاف انه لا يكثر الجمع بين الايمان و ما جاء به النبي صلى  
الله عليه وسلم و بين انكار الحشر الجسماني و بحقيقة ان حكما بن ابى عمير و ادرواني را  
بطريق عقل اثبت ميكنند معاد جسماني را تيز بروجي كه انبياء صلوات الله عليهم  
وسلامه سيلز فرموده اند و متكلمين بر ان اقتدا كرده مسلم يداوند و وجوب قصد دين  
آن وجه كه انبياء عليهم السلام فرموده فالتقدي بان ايمان آورده اند و شيخ رئيس ابو علي  
ابن سينا بر قياس ایشان مطلع شده و آخر شفا و نجات كه هر يك كليات از انبغات  
نعمت بر اين معنى كه تدوين حشر اجساد كرده است ميگويد يجب ان يعلم ان المعاد  
مشه ما هو قبول من النور و لا سبيل الى اثباته الا من طريقة النور و قصد دين خير  
النسوة و هو الذي للبدن عند الموت خراب البدن و خيرا له و شر و معلومة لا يحتاج

علی این معلوم و قد بطلت الثمرة الحقة التي أنا ما يسيد ما ولا نأخذ على الله عليه  
 وسلم حال السعادة والنعمة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعدل والقبول البرهان  
 وقد صدقت النبوة وهو السعادة والنعمة الثابتان بالقبول البرهان وان كانت  
 الاوهام ناقصة عن تدورهما الا انهما باوجود این تصریح از شیخ و نیز امام محمد  
 غزالی قدس سره که مقتدا ای علماء و رئیس أهل صفاء و دقایق معاد جسمانی و انسیخ  
 نسبت فرموده و از بلا منکر از معاد جسمانی نهرده است که با بیهوشی و غفلت کردن امام  
 قدس سره شیخ را بختی معاد جسمانی آفت که بیرون از معاد جسمانی و نفی از بد عالم  
 اجسام است در میان منافات جمیع در میان قول بقدم عالم جسمانی فلا معنی میگویند  
 و ایشان حشر جسمانی ممکن نیست که نفوس ناطقه برین تدبیر غیر متناهی اند پس  
 حشر ایشان جمیعاً مستعدی ابدان غیر متناهی و اسکند قهر متناهیست و حال آنکه  
 تنهایی ابعاد بیرونی و با عقراض ایشان ثابت شده و انسیخ و ثابت باریت و ثابت  
 این عالم به باویه و عنصر به برهانی که حشر این عالم قدس سره این است باین  
 کرده بعضی گفته اند ظاهر این تصریح از شیخ و با خود انکار او مرعاه جسمانی را  
 چنانکه در کتاب سعادت و جسمانی است و نفی او در بساط کلام نموده بر عم خود برنی او  
 دلائل اقامت کرده بنابر حقیقت میان فلسفه و شریعت که ثبات معاد جسمانی  
 از حدیثی حکمت است یا که از حدیثی شریعت که ممکن است لا ینفکی عن اولی الامر و شایف  
 فلسفه است پس اثبات شیخ مراد را در این تصریح از سائل حکم به است بلکه  
 مراد او جمیع میان فلسفه و شریعت و روشن شود که او بدو که این حشر مدلول  
 بنابر آنست که نفوس ناطقه حادث شده باشند در حد و ثبوت بدن و بعد از فساد او بدن  
 باشند بنابر مذهب معلوم اول و اتباع اوست و بعضی گفته اند نفس ناطقه هر چند  
 با وجود حادث شده با و نیز فلسفه نیست و اما افلاطون و کسانی که اتباع اویند بر قدم  
 نفوس ذهاب کرده بناسخ قائل شده اند و لهذا درین جهت اختلاف بسیار در بعض  
 حکما که اهل تناسخند واقع شده بعضی از ایشان چون هرمس و فیثاغورس و سقراط  
 و بطراط و افلاطون گفته اند نفوسی که بمردن شده اربابان و ظاهر شده از ملائیک  
 جسمانی و عالم قدس حلاله خلاصی یافته آن نفوس کامله که جمیع کائنات بنابر  
 از قوه بقولی آمده و از کالات ممکنه بالقوه جبری هر ایش را مامد باشد اما نفوس  
 ناقصه که از کالات ناقصه جبری در مامد باشد پس این دو در اصل تحصیل کالات  
 ممکنه در ایدان انسانی متردد اند از بدنی به بدنی منتقل میشوند و با کالات بنابر علوم  
 و اخلاق بقایت رسد پس درونی که بمردن و ظهور شده قطع از ایدان میگرد  
 و این انتقال و انسیخ کویند و بعضی گویند که تعلق با بدن حیوانی زنده و بدن انسانی  
 بدین حیوانی که مناسب اوست منتقل میشود چنانکه او بدین نوع بدین شیوه منتقل

شود و از بدن جیانیدن خرگوش و این را مسح گویند و بعضی گفته که تغزل یا بحام  
 بنسایه میکند و این را مسح میگویند و بعضی گفته که تغزل یا بحام میداشته اند چون  
 معادن و بساطه آرافسج میگویند و ایشان گفته اند که این ساز لا تمذح مذكوره  
 مراتب عقوباتند و در کتب جهنم که وارد شده عبارت از آنست و اما متعاضد  
 کاملی گشتن را در جمیع صفات از بدن متخلص یافته به عالم قدس میونند و اینها  
 گشت و گلبود که هر یک از اجزای استکمال متعلق با ابرام معالویه نیز میشوند  
 و پوشیده نمید که این نظرون فایده و او هم کسب درجه بقینند که بعضی بر قدم تقوس  
 و تجرد ایشان و حال آنکه متکلمین همه را ابطال کرده اند چنانچه در جای خود  
 مبین شده و بعضی گفته اند که بعضی حجتان صوفیه را که شایع برادر و ایشان با بعضی  
 طوائف اند از این مذهب لیکن به بروز فالتد و حضرت نور بخش میفرماید الفرق  
 بین التماسخ و البروز ان التماسخ وصول الروح اذا غارت من جسدانی چنین قابل  
 للروح یعنی فی شهر الرابع من سقوط النطفة و قرارها فی الرحم و كانت تلك الحسارقة  
 من جسد و الوصول الى آخر معان غیر تراخ و البروز ان یضی روح من ارواح الکمله  
 بلی کامل که بعضی علیه التجلیات و هو بصره ظهوره و بقول انا هو و اما متکران  
 معاد مطلقا آنست که میگویند نفس مزاجیت پس در زمان موت انسان نفس هم  
 منقطع میشود و اعاد نمیشود زیرا ایشان محالست و در شرح مواضع کورامت  
 و اعلم ان الاقوال الممكنة فی مسئله المعاد لا ترتد علی خمسة الاول ثبوت المعاد  
 الجسمانی فقط و هو قول اکثر المتکلمین النافین للنفس الناطقة و الثاني ثبوت المعاد  
 الروحانی و هو قول الفلاسفة الالهیین و الثالث ثبوتهما معا و هو قول اکثر المحققین  
 کالغزالی و الفسزانی و الراغبی و ابی فزید الدبوسی و معمر بن قدامة المعترلة و الجمهور  
 من متأخری الامامية و کثیر من الصوفیة فانهم قالوا الانسان بالحقیقة هو النفس  
 الناطقة و هی المكلف المطیع والعاصی و المتأهب والمعاقب و البدن یجری مجرى  
 الآلة و النفس باقیة بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد  
 من الارواح بدنا متعلقا به و تصرف فیهِ كما كان فی الدنیا و الرابع عدم ثبوت شی  
 منهما و هذا قول قدماء الفلاسفة الطبيعيین و الخامس التوقف فی هذه الاقسام  
 و هو منقول عن جالینوس فانه قال لم یسئل ان النفس هل هی المزاج فیعدم  
 عند الموت و یستحیل اعادتها و هی جوهر باقی بعد فساد البدن فیمكن ان المعاد  
 انشی الی هنا من شرح جام کینی غما فی سورة المؤمنین اعلم ان النفوس الانسانیة  
 مواضعها مجردة أو مادیة حادثة عند الفساده و كونها اثر الفساده المختار و انما  
 الکلام فی أن حدودها قبل البدن لقوله صلى الله علیه وسلم خلق الله الارواح  
 قبل الاجساد بالی علم أو بعده لقوله تعالى بعد ذکر اطوار البدن ثم انشاء



خلقاً أشر أشارة إلى إفاضة النفس ولاداة في الحديث مع كونه خيراً واحداً على أن  
 المراد بالأرواح النفوس البشرية أو الجواهر العلوية ولا في الآية على أن المراد أحداث  
 النفس أو أحداث تعقها بالبعث كذا في شرح المفاهيم اتفق أهل الحق على أن الله  
 تعالى يصيد إلى الميت في القبر نوع حياته قد وما يتألم ويتلذذ ويذهب ثلثه كتاب  
 والاختيار والالتزام لكن وتقتضي أنه هل يعاد الروح إليه أم لا وما يتوهم من شناع  
 الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاسية التي يكون معها انحدرة  
 والأفعال الاختيارية وقد اتفقوا أن استعانة لم يحلق في الميت القدرة والفعل  
 الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته من أصابته سبعة عشر على هذا الجواب لشكروا كبير  
 على ما ورد في الحديث (من شرح المفاهيم) اختلف في جواب سؤال شيخنا في قوله  
 على أقوال فقبل أنها أخوة من الوزر الذي هو المبدأ ومنه قوله تعالى كل لا يورث  
 الذي يورث ويثبت المستقر وقيل من الأوزر وهو الظهور لا الحلق بقوله يورثه وقيل من  
 الوزر وهو العناء والثقل ومنه قوله تعالى ووصعنا عنك وزركم وقيل من الأوزر  
 هو الالم لشدة عافى الوزر من ارتكاب الآثم فكانت وزركم الحلق بشمل وزركم  
 المحسوس كشكول قال الشيخ الامام السلك الحق الصوفى أبو بكر بن الحسن  
 الكليني في كتابه الموسوم بحاشى الأخبار حدثنا أبو أحمد بكر بن محمد بن جعفر  
 ثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى الرقي ثنا أبو جعفر الجوزي ثنا محمد بن الحسن  
 ثنا أبو جعفر عن زياد بن علقمة عن عدي بن غزير عن محمد بن عيسى بن عمار  
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء مني بالضعف والعناء من قبل رسول الله  
 الطعن قد عرفناه الطاعون قال وسراعداً محتسب من الجن وفي كل شهيد كان  
 الشيخ رحمه الله أن الله تعالى اختص المؤمن لنفسه وسرفه في محبة وجعل كل  
 أحواله خيراً له وأراد به الخير في كل ما أصابه من شره وسراعه والتم ولله وقبض ليس  
 بوالية إرادة الخيرة من ملك يستغفره وفي ينفع المؤمنين بعمله وحسنه ليس  
 بعاقبة إرادة الخيرة من شيطان يريته وعدو يقاتله وحق يجره وهو مولى له وسر  
 ولا عدا له محقر ظاهر وقد قال عليه السلام عملاً من المؤمنين أن عمر المؤمنين كهمهم  
 وليس ذلك لأحد الا المؤمنين فان ما شئنا من أمرنا ففكر كل من حوله من أمرنا  
 فمعرفة خبره وقال عليه السلام فان بل هو مؤمن من مؤمنين شياطين  
 الانس معرفة بل عليه عدوه أخرى كما في قوله تعالى فانهم من شياطين  
 إرادة الخيرة لئلا يبل على عدوه من شياطين الانس من أمرنا من شياطين  
 ويظهر له في قوله بالشهادة عليه والخيرة قد عداه من شياطين الانس  
 وكما في شياطينه عدوه الطاهر له ربه وجمه فتناسدوه وهو من شياطين  
 يطلب غرقة في رفرقة فينبغي ان المؤمن من عدوه من شياطين الانس من شياطين

في قلب عدوه وبما أعطاه مجازة به عدوه مما يستطیع من قوة ومن رباط الخيل  
 وبالنسبة المؤمنین وأولیاءه المقاتلین صفًا كما هم شأن من حوصس أو أذاع الخبر به  
 تسلط عدوه عليه إذا شاء إرادة الخیر به فبطنه فيقتله ويرجاسه على ديار المسلمين  
 وأموالهم كذین يمنع الله المؤمنین من عدوهم الذي لا يراه المؤمن وعدوهيراجع المقاتل  
 والحفلة إذا شاء تسلط عليه هذا العدو إذا شاء فيضربه فيقتله وهو الطاعون الذي  
 قال عليه السلام وهو طعنان طعن نافذ من عدو ظاهر هو شيطان الانس وطعن  
 غير نافذ من عدو خاف وهو شيطان الجن وهو الخنزير وأما ما جاء في الحديث الآخر الذي  
 هو شامخ بن محمد بن محمد وحدثنا نصر بن عمار ثنا حماد قال حدثني محمد بن اسحق عن  
 ابن بن أبي صالح عن شهر بن حوشب الاشعري عن راية رجل من قومه وكان شهيدًا ثور  
 عوام قال لما اشتغل الوبع قام أبو عبيدة بن الجراح خطيبنا في الناس فقال أيها الناس  
 ان هذا الوبع رجعة ربى ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان أبا عبيدة  
 يسأل الله أن يشم له من خطئه قال طعن فقلت واستخلف على الناس معاذ بن جبل  
 فقام خطيبا بعده فقال أيها الناس ان هذا الوبع رجعة ربكم ودعوة نبيكم وموت  
 الصالحين قبلكم وان معاذ ربه آل الله أن يشم لأك معاذ من خطئهم فطعن في راحته  
 فلقد رأيت به ينظر اليه ثم قبل ظهر كفه ثم يقول ما أحب أن لي خيل شأ من الدنيا  
 فلهما استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيبا فقال أيها الناس  
 ان هذا الوبع اذا وقع فأنما يشعل اشتعال النار فصيلوا منه في الجبال فجمعه في هذا  
 الحديث وجاءوا بالوبع والوبع مرض كسائر الامراض التي تصيب الناس من سائر  
 الطبائع وغلبة بعض الامشاج وان لم يكن هناك طعن انسان ولا ورجل فيجوز  
 أن يكون الطاعون على شرب بزمه داء ومنه وجميع ووباء يقع من غلبة بعض الامشاج  
 الذي هو الدم أو الصفراء اذا احترقا وغير ذلك من غير سبب يكون من الجسد  
 ومنه ما يكون من غير الجن كما يكون القرح داء ووجع يصيب الانسان من احتراق  
 الدم وغلبة الامشاج فيحرقه الجلد ويشرح وان لم يكن هناك طعن من الانسان  
 ومنه ما يكون من طعن الانسان قال الله تعالى ان يحسبكم قرح فقد مس القوم قرح  
 مثله وقد قرئ بضم الصاد وقصه والقرح بالفتح الجراح والقرح بالضم الخراج  
 ويسمى الطعن والخراج قرحا كذلك سمى النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبه  
 أبو عبيدة قرحا الطاعون الذي هو غير الجسد داء ووجع أو حتى قوله دعوة نبيكم  
 ما جاء في الحديث عن أبي تلابه عبد الله بن زيد الجرمي انه كان يقول بلقي من قول أبي  
 عبيدة وقول معاذ ان هذا الوبع رجعة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم  
 فكنت أقول كيف يدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامتسقى حتى من لآتهم  
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسمه منه بما يجبريل فقال ان قناتامثلك يكون

بطعن أو طاعون قال بفصل رسول الله صلى الله عليه وسلم بقول غلب الطاعون  
 مرتين تعرفت أنها التي قال أبو عبيدة ومعاذي يكون المعنى في دعونه عليه السلام  
 أن يكون بالطاعون أنه أخبر أن قتله امتة بأحد هذين الشيئين صلى الله عليه وسلم عليه السلام  
 أن الطعن إنما يكون من أعداء الدين الذين هم الكفار وأعداء الدنيا الذين هم أهل  
 القبلة وفي طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين وأهل الله وفي طعن أهل الله فساد  
 الدنيا وهلاك القرى وقبيل وفناؤها فالله تعالى متهمها هلاك فساد الدين وإن ساء المطعون  
 به والمبطل منها هلاك كمشافة المقتول وإن ظهر الدين به وفي الطاعون فناء أهل  
 الدين مع سلامة الدين ومن يق من أهل الله ويميز أن يكون المراد دعوة الشهادة فانه  
 عليه السلام كان يسأل الله الشهادة لاصحابه انتهى من الشاذب المذكور وفي حديث  
 أنس وعائشة رضي الله عنهما قبل ما رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون مع الشهداء يوم القيامة  
 غيرهم فقال نعم من ذكر الموت في كل يوم عشر مرة وفي لفظ آخر أي يستكثر  
 ذنوبه قهره ولا شك في أن ذكر الموت على المريض أغلب ولما أوردت قوله المرض  
 رأى جماعة ترك الحيلة في ذوالها اندأوا لأنفسهم حريذا بها لاس حيث رزق  
 التداوى نقصانا وكيف يكون نقصانا وقد ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم (بيان  
 الرد على من قال أن ترك التداوى أفضل بكل حال) فان قال قائل إن فصل رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ذلك ليس بقدر ولا فساد لآل الله ودرجة الاقرباء فوجب  
 التوكل بقوله الدواعي فقال له فينبغي أن يكون من شرط التوكل في الدنيا عدم  
 عند تبخيم الدم وإن قيل ذلك شرط فيكون من شرطه أن تلذذ الله شرب وخيره  
 فلا ينصح عن نفسه إذا لم يلدغ الباطن والعقرب يلدغ الطاهر فأى عرق يدوم ما  
 فان قال ذلك أيضا شرط التوكل فيقال فينبغي أن لا يلدغ العطر بالمخروج  
 الجوع بالخبز ولدغ البر بالخبز وهذا لا خال فيه ولا فرق بين هدم الدار وهدم  
 ذلك أسباب رتبها مسبب الأسباب وأجرى بها سمته ويدل على أن ذلك ليس من شرط  
 التوكل ما روى عن عمر رضي الله عنه وعن الصحابة في قصة الطاعون ما هم ما قصوا  
 الشام وانتهوا إلى الجاية بلغتهم الخبر أن به موتا ذريعا ويا طاعون فاعرفوا من  
 فرقين فقال بعضهم لا دخل على الوفاء فقلق بالياء في ذلك وقت نصيحة  
 الاخرى بل دخل وتوكل ولا تهرب من قدراته ولا ترمي الموت مستكون أن تولى به  
 تعالى فيهم ألم زالي الذين خرجوا من ديارهم وهم ذو نوف تدار الموت دعوا إلى عمر  
 رضي الله عنه فسادوا على رأيه فقال يرجع ونزل على الوفاء فله الامانة والوفاء  
 أنتم من قدر الله فقال عمر نعم نعم قدر من الله قدر الله تعالى فسر الله فلا  
 أرى أن كان لاحدكم غم ولا أراض احد همتا محصية ولا حرق بمجدة ليس من  
 رى الخصة رعاها به رواته تعالى وإن روى الله به روى به مدونه مدونه

ثم طوب عبد الرحمن بن عوف ليسأله عن رأيه وكان غاباً فلما أصبحوا جاء عبد الرحمن  
 فأنه عمر عن ذلك فتبين عندي فيه يا أمير المؤمنين شي سمعته من رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم يقول إذا سمعتم بالوباء في أرض فلا تقدموا عليه وان وقع في أرض وانتم بها  
 فلا تخرجوا فراراً منه فصرح عمر بذلك ووجه الله تعالى إذ وافق رأيه وبيع الناس من  
 الجباية فإذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من أعلى المقامات إذ كان  
 أمثال هذا من شروط التوكل فان قلت فلم ينبى عن الخروج من البلد الذى فيه الوباء  
 وسبب الوباء في الطب الهوا أو أظهر طرق التساوى القرا من المضر والهوا هو المضر  
 فلم يرخص فيه فاعلم انه لا خلاف في ان القرار من المضر فيه منتهى عنه إذا لم يجد قرار  
 من المضر فترك التوكل في أمثال هذا مباح فهذا لا يدل على التصود ولا يمكن الذى  
 يتقدح فيه والعلم عند الله أن الهوا لا يضر من حيث تلاقى ظاهر البدن بل من حيث  
 دوام الاستنشاق فانه إذا كان فيه غشوة ووصل الى الرئة والقلب وباطن الاحشاء  
 أثره بطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء الا بعد طول التأثر في الباطن فالخروج من  
 البلد لا يخلص غلباس الاثر الذى استحكم من قبل ولكنه يروم الخلاص منه بمرور  
 من الموهومات كثرقو لطيرة وغيرهما ولو تجرد هذا المعنى لكان منافقاً للتوكل  
 ولم يكن منهيًا عنه ولكن صار منهيًا عنه لانه انضاف اليه أمر آخر وهو أنه لو رخص  
 للاصحاء في الخروج لما بقي في البلد الا المرضى الذين أقعدهم الطاعون وانما استكسرت  
 قلوبهم وفقدوا التعبد ولم يبق في البلد من يستقيم المذهب بطمس الطعام وهم  
 بغير رخص من مباشرة ذلك بأنفسهم فيكون ذلك سعيًا في اهلاكهم تحقيقاً وخلاصهم  
 مستظر كما أن خلاص الاصحاء مستظر ولو أقاموا لم تكن الإقامة قاطعة بالموت  
 ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعاً بالخلاص وهو قاطع في اهلاك الباقين والمسلمون  
 كالبنيان يشد بعضهم بعضاً والمؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى  
 الي سائر أعضائه فهذا هو الذى يتقدح عنده في تعليل النهى وينعكس هذا فحين لم  
 يتقدم بعد على البلد فانه لم يؤثر الهوا في باطنهم ولا بأهل البلد حاجة اليهم ثم لو لم يبق  
 في البلد الا مطعون واقتصر الى التعبد ولم يقدم عليهم قوم فرجاً كان يتقدح استحياب  
 المخول ههنا لاجل الاعانة اذ لا ينس عن المشغول لانه تعرض لضرر موهوم على  
 رجا دفع ضرر عن بقية المسلمين ولهذا شبه القرار من الطاعون في بعض الاخبار  
 بالقرار من الزحف لان فيه كسر القلوب بقية المسلمين وسعيًا في اهلاكهم فهذا دور  
 دقيقة في البلايا ظاهراً ونظراً الى ظواهر الاخبار والآثار تناقض عنده أكثر ما يسمعه  
 وغلط الزهاد والعباد في مثل هذا كما رواه عن شرف العلم وقضيته لاجل ذلك (الى هنا  
 من احياء العلوم لادعلم الفز الى رجه الله تعالى) اعلم انه قد انكشفت لواباب البصائر  
 أن الطريق الى معرفة الله تعالى من وجهين أحدهما طريقة أصحاب النظر

والاستدلال والثاني طريقة أصحاب الرياضة والمجاهدة أما الطريق الأول فهو طريقة الحكماء الألهيين وهو الاستدلال بأسواق المكملات على اثبات وجود واجب لذاته وذلك لا محالة ثبت أن هذه الموجودات الموصولة ممكنة ومحددة وثبت أن الممكن يحتاج إلى المربع وثبت أن المحدث يحتاج إلى المحدث وثبت أن التسلسل والدور محالان فثبتت بحسب انتماء هذه الموجودات إلى موجود تقديم واجب الوجود لذاته أما الطريق الثاني وهو طريق أصحاب الرياضة فهو طريق مجيب أكيد قاهر فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جده ولسان روحه عن ذكر الله وقمع في قلبه صبر ونور وروعة فاعرة وقوة عالية وتنبه لمحوه النفس أو رعايته علية وأثر أرواحه وهي مقامات ما لم يصل الإنسان إليها يمكنه الوقوف عليها على جبل التفصيل وأما انبسه على مقامات لا يقدر الوقوف عليها البعيدة ذلك لانه بما للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المستبعدة في هذا الباب المقام الأول أنه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالدرجة والجرور بعضها مشرقة الهمة علية وبعضها ظلمانية مستكدرت خطية وقد بان في تقريره المصالح في كتاب النفس وإذا ثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في أصل الجوهر والمادة نفس الهية قابله الى حضرة القدس كسيرة الحب لها مشوطة في درجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الأحوال التي هي بالكون ضعيفة ومنها غوص كدرة ظلمانية تنال عن هذه الجواهر الالهية والوزع الزورس في طريقة في بحر الهوى وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في إيضاح هذه المعاني أسرد مثلاً فأقول ان الجبال الخالية عن المعادن أحسن بكثير من الجبال التي توجد فيها المعادن ثم نقول الجبال التي توجد فيها المعادن منها ما توجد فيه المعادن الحسنة مثل معادن النقط والكبريت والنورة والمخ ومنها ما توجد فيه المعادن الشريرة كالذهب والفضة والياقوت واللؤلؤ وغيرها ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريرة النقية أقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها الخبيثة ثم نقول هذه الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريرة وهي لاحساد السبعة العنابية ترى أن كل واحد كان منها أخس كان معادنها أكثر وعلى ما ثبت أن شرف كان معادنها أقل ونفذ لأن الاستقراء يشهد بأن معادن المعادن والذهب والاسرب أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول أن معادن الذهب والفضة أيضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها إلى نوع من المعادن التي هي في حقها رميم ذهب قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل يعمل القليل سهل قديم على واحد من المعادن الكثيرين هذين الطرفين وسط متباينة لدرجات في صفاتها واهل شجرة تفرع براد الحسن والجمال حتى أنه ربما انتهى لأخرى في جبل يسمونه انسانا بعبارة

من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لتسكن الارواح البشرية جارية بحرى الجبال  
 وتسكن انوار معرفة الله ويحىته جارية بحرى الذهب الابرز وكان ان كثر جبال الخشب  
 خالية عن المعادن فكذلك ارواح اكثر الخلائق خالية عن المسيل الى الروعيات  
 ثم ان هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدية فانه يقل انتفاعها كما ان الجبل انما  
 عن المعدن لو اصب الانسان نفسه في حلاجه فانه لا يجد شيئا البتة اما القسم  
 الثاني وهو الارواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكما ان الجبال المشتهة على معادن  
 الذهب والقضة مختلفة بعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير ليصل القوز بالنفع  
 القليل فكذلك هذا القسم من الارواح يحتاجها ليصل الى الرياضة الشديدة  
 الكثيرة ليصل القدر القليل من هذه المكنتات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل  
 القليل يوصل الى القوز بالنعم العظيمة وكان مراتب الجبال مختلفة في القلة والكثرة  
 اختلافا لا يمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف  
 والقلة والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه وكان لا يبعد ان يوجد في النوادر جبل  
 مشتهل على نوره على ذهاب البرزاف كذلك لا يمنع ان يوجد في الاصدار المتبادلة انسان  
 يكون غار روحه معلو من انوار جلال الله تعالى واذا وقت على هذا المثال عرفت انه  
 ليس كل من خاض في الرياضة وان كانت على أصعب الوجود ويجب ان يصل الى شيء  
 وايضا ليس كل من وصل الى شيء فقد وصل الى الغاية بل الغاية في هذا الطريق ممنوعة  
 وكانه لا نهاية لجلال الله تعالى وطوره كبريا فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات في هذا  
 الباب فليحسن هذا المثال نصب عينك وانما عند خيالنا لا تقدر وتقر ان كل من  
 سلك وصل وكل من طلب وجود ونقول لا تسكر ان تلك المراتب من انوار من بعض الوجود  
 فان لموانب على السبل انوار من بعض الوجود الا انه من الظاهر ليس التكميل  
 في العين كالكمال وقال ارسطاطلس ليس من اراد الشروع في طلب هذه المعارف  
 الالهية فليس يجد نفسه فطرة اخرى والمراد منه ان يبلغ الانسان في تجربته  
 عن علاقته بالحس والخيال فهذا ما في هذه المقالة واما المقسم الثاني فهو ان حاصل  
 هذا الطريق اخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجلبه الاصلية  
 والقسرية الفطرية متناسبة لحضرة جلال الله تعالى الا انها تغطت بهذه الابدان  
 واستغرت بهذه الاقدان الجسدية والطبيات الخبيثة وصار استغرافها في هذا  
 الجانب مانعا لها من الانجذاب الى القطر الاصيل والمركز الذاتي فاذا بالغ الانسان  
 في ازالة هذه العوارض بقيت جوهرية النفس مع لوازمها الاصلية وانفتح القبار  
 الحجاب والغطاء المانع فحينئذ يظهر فيه نص جلال الله فليجهد الانسان في هذا الباب  
 بمقدار ما يحصل له الاتذات والوقوف على لذة من انوار ذلك العلم فانه اذا حصلت تلك  
 لسعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج فيصير ذلك من أعظم الجوانب له الى الانصراف

البية والاقبال عليه وأما المقام الثالث من المقامات الخمسة في هذا الباب فهو أن  
 صاحب الرياضة أن تكن خليا عن طريقة النظر والاستدلال فربما احتج في حركته  
 الرياضية مكاشفة قوية عالية قاهرة يتقن بها أنها من أحوال هيئات المكتشفات  
 وغايات الدرجات ويسير ذلك عائذ الله عن الوصول إلى المطالب أما إذا كان قد مارس  
 طريقة النظر والاستدلال ويميز قلمها يتبع عن مقامها لا يتبع كان أساس هذه  
 المغالطة ولو اتفق لأتسان بعد أن كان جاهلا في طريق الاستدلال الذي لم يرق  
 الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت فيه في سبيل القطرة عميقة الخامسة  
 لهذا لأحوال كل ذلك الإنسان وأحلا إلى هذه المدرجات والمعارج الدافعي  
 الغايات ونقل عن أرسطاطاليس أنه قال كنت أشرب فلا أرى طائرا من شجر هذه  
 البروريت ريا الاغلب بعده وهذه أحوال لا يشربها الخزان ونزله لها الألام  
 ومن لم يقم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق وأنه أعلم بالمعيات (لـ وـ مـ وـ نـ)  
 الطالب العاليه للإمام الهمام غفر الله له (الرازي رحمه الله تعالى) فاستتمت كما حوت  
 فاستتم استقامته مثل الاستقامة التي أمرت بها على جادة الحق فبعد أن (وـ مـ وـ نـ)  
 معك معطوف على المستقر في استقامته وانحياز العطف طلب ولم يؤمر كد بمحصل استقام  
 التماسل مقامه والمعنى فاستتم أنت وليستتم من تاب عن الكسر وأمسكك ولا تظن  
 ولا تخرجوا عن حدود الله أنه بقاءه لو لم يغير وعرضه أربعة سموات فوه من ي  
 عباس رضي الله عنه مما رأت على رسول الله صلى الله عليه وسلم (وـ مـ وـ نـ)  
 كانت أشد ولا أشق عليم هذه الآية ولهذا قال يحيى بن حود ولو هو (وـ مـ وـ نـ)  
 وروى أن أصحابه قالوا لقد أسرع فيك الشيب ففشا شيب في حود ومن بينهم (وـ مـ وـ نـ)  
 رأيت رسول الله في النوم فقلت له روى عنك ألم قلت يحيى بن حود ففشا فقلت  
 ما الذي شيبك منهم أنهم من الأبياء وهاذا لا ألام ذلك لأولئك من قوله فافهم كما أمرت  
 ولا تركوا إلى الذين ظلموا ففسدكم السوء وما لكم من دون الله ملجأ ولا من ي  
 والنهي تناول للاقطاط في هواهم والاقطاط اليهم وسماحة (وـ مـ وـ نـ)  
 وزيارهم ومداهتهم وإرضاءهم والتبج بهم والبري (وـ مـ وـ نـ)  
 زهرهم وخصهم بحافه عليهم لهم وتأمل قوله ولا تأمل قوله (وـ مـ وـ نـ)  
 اليسر وقوله إلى الذين ظلموا أي الذين وجدوا (وـ مـ وـ نـ)  
 الموافق صلى خلف للإمام فترأه هذه الآية ففهم (وـ مـ وـ نـ)  
 فبين ركن إلى من ظلم فكيف بانطالم ومن أحسن رضى (وـ مـ وـ نـ)  
 بين لابن ولا تظفوا ولا تظفوا (وـ مـ وـ نـ)  
 عافا أقصوا إلى أبابكر من الفس ففسد (وـ مـ وـ نـ)  
 ويرجى أصبحت شيئا كبيرا وقد تفلت من الله (وـ مـ وـ نـ)

وليس كذلك اخذوا الملائكة على الطهارة حال انهم جاءوا لمبينة لنا من ولا تسبقوه وانهم  
ان ايسر ما ان تكبروا فخذوا حقتا فاذ ان استوحشة الظالم ومهلك ميسر الحق  
بدونك من لم يؤدوا ولم يتربوا بالاجزاء اذ ان الله قد ولت عليا من وجهه المسم  
وجبر ايعرون عليا الى بلائهم وسلبا بعدونك الحق من وجهه المسم  
على الملائكة ومقادون بك قلوب الملهاء فذا ايسر ما هو ان الله يحب من اعطى  
وما كانا اخفوا فخذوا اعدوا عليا من دينك فخذوا منك ان تكون من قال ان الله  
نفس من بعدهم خلف انا هو السلسلة التي هي في القلوب فخذوا من وجهه المسم  
تصل من لا يجهل ويحفظ عليا من لا يجهل فخذوا من وجهه المسم وهي اذ ان الله  
سخر السر البعيد وما يقى على الحسن في الارض ولا في السما والاسلام وكان  
عليان في جهنم واذ لا يكتنه الا القراء الزائرون للسلوة وعن الاوزا من من شئ  
أبغض الى الله من ظالم وزعملا وعن محمد بن مسلمة الغياب على العذرة أحسن من  
فأرى على باب هولا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا لنا بالبقاء فقد  
أعجب أن يعصى الله في أرضه ولقد سئل سفيان عن ظالم أشرف على هلال في بيرة هل  
يسبق شربة ماء فقال له فبيل في عورت فقال دع عيوت من تفسير الزخمي المسمى  
الكشاف كنه النكير محمد راجب الوزير (فائدة) المتأخر من القرآن ما كان أقل  
من المائتين فان قيل ما وجه قلته في التأخير ليلته في التليان في السور التي هي  
من المائتين وقل على ما فعلت من التأخير في التأخير في التأخير في التأخير في التأخير  
اعتبر السلسلة باعتبار هذه الآيات على طريقة الترتيل بطول السور التي عددهم  
مائتا آية أو أكثر ما بدى والى التليان في التأخير آخر كذا نقله الحنفى في مجموعته  
وفي الصحاح المتأخر من القرآن ما كان أقل من المائتين ونسب فأنه الكتاب مائة  
لانها تنقضى في كل ركعة ويسمى جميع القرآن مائة لاقتران آية الرحمة بآية العذاب  
ولقد أتيناك سبعاً من المائتين أو سبع آيات وهي الفاتحة وقيل سبع سور وهي  
الطوال وساجدة الاتصال والتوبة فأمهاني حكم سورة واحدة وسلم بفضل منها  
بالسجدة وقيل التوبة وقيل بونس أو الحواميم السبع وقيل سبع مما تنسب وهي  
الاسباع من المائتين السبع والمائتين من التنية أو التناء فان سكت كل ذلك منقضى  
تكبر قرآنه وأفضله وأقصوه وما عطفه ومنقضى عليه بالبالغة والاهماز ومنقضى على اقفه  
بما هو أهد من صفاته العظمى وأسماءه المسنونة ويجوز أن يراد بالمائتين القرآن أو كتبه  
الله كلها فتكون من السبع والقرآن العظيم ان اريد به السبع الآيات والسور  
فمن عطف الكل على البعض أو العظم على الخاص وان اريد به الاسباع من عطف أحد  
الروضين على الآخر (من البيضاء في سورة الحجر) قوله وهي الاسباع أى اسباع مجموع  
القرآن يسلم السبع أى على جميع الاقوال المذكورة سنان افندى وفي الشهاب



ويصح في الحقيقة بذلك فان اردت الوقوف عليه فراجعها قوله وقيل سبع صحاح  
 وهي الاصابع اظهر ان المراد بها تلك الصفات السبعة على الابهام عليها الصلاة  
 والسلام وانه انزل عليه سبعاً من المراتب فيها وان لم يكن لحفظه اقتناء شهاب  
 فبطل احزاب القرآن سبعة الاول ثلاث سور والثاني خمس سور والثالث سبع سور  
 والرابع تسع سور والخامس احدى عشر والسادس ثلاث عشرة والسابع الفصل  
 من ق (من مختصر ربيع الابرار في مختصره) اقول لعل المراد من قوله وقيل سبع  
 صحاح وهي الاصابع هو هذه الاحزاب السبعة فتشطن كية التفسير محمد واغب  
 (قائده) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان القرآن انزل على سبعة اعراف كلها  
 شئت فكيف المراد بالحرف هنا الوجه كما في قوله تعالى ومنهم من يجد الله على  
 حرفاً وتسمية الشيء باسم برئته ولداً خفاً للعلم في معنى الحديث مع اجابهم على  
 انه ليس المقصود ان يكون الحرف الواحد قراً على سبعة اعراف بل هو جسدات  
 الاداء امثل جبريل وعلى انه لا يجوز ان يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان  
 يلقبهم العوام فقالوا كذا لعل ان سبعة الاعراف سبع لثلاث فبال بعضهم في لغة  
 قريش وهذا بل وتفسيره هو ان كانت وقته والبن وقال بعضهم خسر لغت في كلف  
 هو ان وقتهم وكثرت وهذا بل وقريش ولقد ان على جميع السبعة العرب وفيه ان هم من  
 الخطاط وهما من حكم اختلاف في قراءة سورة المرحان كآب في الصحيح وكلاهما  
 قرشيان من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد بها ما في السلام مستحاضون والحرام  
 والحكم والفتاوى والامثال والاشياء والاشياء وقيل التسامح والتسوخ والخامس  
 والعاشق والعمل والمين والمفسر وفيه ان الصحابة فيما خففوا في قرآنه لم يفتقروا  
 في المعاني والاحكام والصحيح ان يقال ان اختلاف القراء في الفرائض صحيحاً وشافها  
 يرجع الى سبعة اوجه وذلك اما في الحركات سككات بلا تفسير في المعنى والصورة او بتفسير  
 في المعنى فقط واما في الحروف بتفسير المعنى لا الصورة او عكس ذلك واما في التقديم  
 والتأخير او في الزيادة والنقصان وانما يجوز اختلاف الانظار والادغم والانسحاب  
 وغير ذلك مما يعبر عنه بالاسول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى  
 لان هذه امعان في ادائه فيكون من القسم الاول مستحذاً يستمد من التفسير  
 الشيخ الجزري (قائده) يجوز التفسير بالقرآن السبع النسخ علمه ولا يجوز  
 بغير السبع ولا بروايات الشافعية المقتولة عن القراء السبعة قال اصحابنا وغيرهم  
 لو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت صلاته ان كان ما و ان كان جاهلاً لم يطل وقد نقل  
 الاطام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على انه لا يجوز ان يقرأ بالشواذ ولا يسل  
 خلف من قرأها قال العلم في قرأ بالشواذ ان كان جاهلاً بغيره عرف ذلك فان عاد  
 اليه او سكن عالماً به عزه عزير باليه الى ان ينهى عن ذلك ويجب على كل متكرر

من الاتكال ومنعه الاتكال والمخ كذا ذكره الامام النووي في التبيان وذكر في شرح  
المذهب ولا يجوز بغير السبع ولا بقراءة الشاذة لا في الصلاة ولا في غيره هلك الكتب  
قال في الروضة بما لا علم الا به والرافعي وتستوي القراءة بالسبع وكذا المصنف في الشاذة  
ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان ونقل صاحبها في المصنفات عن بعض  
الفقهاء انه يجوز القراءة بالتواذ لا في الصلوة لمصلحة وقال الامام ابو شامة اليه ان  
الخطي في شرح التمهيد اجبت الامتناع ان قراة القرآن بالقراءة بالسبع جائزة بطريق  
في الصلاة وغيره لان النبي صلى الله عليه وسلم قال نزل القرآن على سبعة أحرف  
كلها شاف كفاي على سبع قرأتين ولا في القرآن بالسبع فقلت انما نقلت من ائمة  
أنكر واحد منهم يصير كقراؤا ما للقرأت التي هي خارجة عن السبع فكذلك أيضا  
صحة من صلى الله عليه وسلم الأهم نقل نقلت من ائمة روايتها في هذا الاجتهاد  
ومن أنكر ذلك لا يصح كقراؤا لو كانت الرواية معروفة بصدق جاحدها وان كانت شاذة  
لا يفسد وكذلك قراة في الصلاة ان كانت معروفة بقبول وان كانت شاذة لا تقبوز هذا  
عند القراء وأما عند الفقهاء تقبوز قراة القرآن بأي قراة وما يلقى كانت تقبوز  
بالفارسية بشرط الاعجاز لكنه قال في المحيط في النسخة النعماني اذا قرأ بغيره في المصنف  
العثماني كان قرأها بما في مصنف عبد الله بن مسعود وأي فقه اختلاف المشايخ  
والصحيح في الجواب انه لا يمتنعها في غيرها من السبلات اذ لا يمتنعها في الصلاة لا سيما  
ثبت ذلك قرأتها بقرأة شاذة في غيرها في الصلاة لا سيما في غيرها في الصلاة لا سيما  
الصلاة فلاذا قرأ من غير المصنف العثماني مقدار ما يقبوز به الصلاة تقبوز الصلاة واختر  
في تضييقه ان ان لم يكن معناه في مصنف الامام ولم يصح ذكر اوله لئلا يفسد  
الصلاة فلا من كلام الناس وان كان معناه في مصنف الامام تقبوز الصلاة في قياس  
قول أبي حنيفة وعبد بن محمد ونقل عن الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم رغبنا في قراة  
عاصم وأخذها عبد الله بن مسعود في آخر عمره أقول التحقيق على ما سبق أن غير  
السبع غير شاذ بل قراة أبي جعفر ورواية عقيب معجزة حتى أجمع كثير من الأئمة على صحتها  
والتواتر فدار الكلام على صحة النقل مع الموازنة للمصنف العثماني فانها متضمنة  
لتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى من المجموعة  
الحفيدة نقل ابن الأثير في مستكتاب المثل السائر ان بعض الظرفاء من أصحاب أبي تمام  
لما بلغه هذا البيت منه لا يثق به الملام فأنقذ صبا قد استعذبت ما أمكن  
أرسل اليه فارودة وقال ابعت لنا شيئا من ماء الملام فادخل اليه أبو تمام ابعت الى جروشة  
من جناح النمل لا بيت السيل بشئ من ماء الملام ثم ان ابن الأثير استعذبت هذا النقل  
وقال ما كلن أبو تمام يصيب شيئا عليه القرابين التشبيه في الآية والبيت فان جعل  
الجناح لذلك ليس يجعل الماء الملام فان الجناح مناسب لذلك وذات ان الطائر عند

المشاهدة على أولاد يمتص جناحه ويقيه على الأرض وكذا اضلعهم ووجهه  
 واللسان عندواضعه وانكسار يبطأ على رأسه ويختم يديه الذين غشي غشاه  
 فشبهاه ووضعه بحالة الطائر على طريق الاستعانة بالكتابة وجعل الجناح قمر فقلها  
 وهو من الأمور الملائمة للصالة المشبه بها وأما الله والحمد لله من هذا القبيل انتهى  
 من كشكولهم الذين السامع عليه الله خلقه ليليل وقبها وزعمه . في بعض كتب  
 الاشراف ان العناية الالهية تمتلطف بتدبير الحكيم من حيث هو كل أولا  
 وبالذات وتسد به الجزئية تأييدا والعرض ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن من  
 النظام الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل بالنظر الى خصوصية لكنه  
 يصحكون محلا لنظام الكل وان خفي علينا وجهه وعيلا ذلك بأن المعصاة اذا طرح  
 تمس عبارة فرما كان الاحسن تلك المعصاة من حيث الكل ان يكون بعض  
 اطرافه مبرز والبعض الآخر مجمل والبعض الآخر مطبأ بحيث لو نرى هذا الوضع  
 لاختل حسن مجموع المعصاة وان كان الاحسن نظر الى خصوصية كل من الاخر  
 مجمل مثلا ما أحسن قول بعضهم في هذا المقام من حيث هو هت آجنان بياب  
 . ابروي نوكر دست بدى كيم دوى (من المكشكول) وهذا التبرع قول الامام  
 حجة الاسلام أبى حامد الغزالي ليس في الامكن أحسن مما كان الابداع لغة صارة من  
 عدم النظر واسطلاحها وان ارج ما في الامكان والعدم الى الوجوب والوجود قبل هو  
 أعين من الخلق دليل يدبغ السموات والأرض وخلق السموات والأرض وذييل يدبغ  
 الانسان وقيل الابداع ايجاد الاليس عن الليس والوجود عن كتم الصدم والايحاد  
 والاختراع افاضة الصورة على المواد القابلة ومنه جعل الموجود الدهني خادما وقال  
 بعضهم الابداع ايجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان كالقول هو قابل التكوين  
 مسبوقا بالمادة والاحداث ايضا مسبوقا بالزمان والابداع تكميل الحكمة  
 والاختراع شأب القدرة والانشاء ارج ما في الشيء بالقوة الى الفعل واكثر ما يقال  
 ذلك في الحيوانات فالخلق وهو الذي انشأ ثم انشأ ما خلقا آخر والفرق بينهما أن  
 يكون معناه الاحداث دفقة في الجوهرى فخطرا فتق يقال فخره فاسطر فاقطر  
 الابداع والاختراع والبر هو احداث الشيء على الوجه الموافق لخصلة زول بعضهم  
 الابداع والاختراع والخلق والايحاد اوداة احداث والفعل والتكوين والجعل  
 كلها انماط متقاربة أما الابداع فهو اختراع الشيء دفقة والاختراع احداث الشيء لاه  
 شيء والخلق ايجاد الصورة في المادة وخلق تدبير وايحاد قد يضطر لتقدير من غير ايجاد  
 والايحاد اعطاء الوجود مطلقا والاحداث ايجاد الشيء بعد عدمه والفعل أهم من  
 سائر أحواله والتكوين بما يكون تغيير وتدرج غالبا والجعل اذا قعدى الى المتحولين  
 يكون بمعنى التصير واذا قعدى الى مفعول واحد يصحكون به الخلق والايحاد

ولا فرق بين عرف أهل الحكمة بين المطلق الابدائي والمجمل الاختراي في التفاضل  
المجمل وهو المناهضة من حيث هي والمجمل الابدائي هو الوجود وان كان بينهما فرق  
من حيث ان الاكل ايجادا ليس من مطلق ليس أي أحد من أن يستعمل في نفسه  
بما ذكره أو غير مقيد به واعلم أن الكائنات من حيث هي لا يمكن ان تستعمل في نفسها  
صورها في العلم الالهي الا في ذاتها التي تستعمل في ان تكون بصورة لا تكون  
في حرفة واحدة ذاتها تعالى اولا غير ان فيه تخصيصا لا يمكن ان لا تأثير لها في  
في انصافها بالوجود وهذا ما عليه المحققون من حق الكثرة والاختلاف (من تعريشات  
أي البقاء الكفوي رحمه الله) فليس كروا ان الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير  
وكذا الجوز مع السلك فأنه صاحب المواقف بأن المراد الا هو حسب المفهوم ولا غيره  
بجسب الوجود اقول هذا لا يلائم ما نقل عن الاشاعرة بأن الصفة منها ما هو عين  
الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالحال ومنها ما لا عين ولا غيره كالعلم (من  
بجوهره الحيد) ذكر وان القوة الجسمانية يجوز ان تكون مؤثرة آثارا غير متناهية  
بحسب العدة والمدة عند المتكلمين له وام نعيم أهل الجنة اقول هذا لا يتم على رأي  
الاشاعرة القائلين بأن المؤثر هو الله تعالى وحده (من المجموعة المرقومة) معنى كون  
صفاته عين ذاته تعالى أن يقترب على ذاته الاحدية من حيث هي ما يرتفع على ذاته  
مع صفة متناهية لا تستكمل في الكمال بل هي كمالها في الكمال بل هي كمالها في الكمال  
الى حقائق التي تقوم على هذه في الكمال بل هي كمالها في الكمال بل هي كمالها في الكمال  
صفة تقوم به بل المفهومات كلها الاجمل ذاتها متكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار  
عقبة العلم وكذا الحال في القدرة ومرجع هذا الى ثبوت الصفات مع حصول نتائجها  
وهو المشاره في نهي البلاغة بقوله عليه السلام وتعلم وجبده في الصفات عنه  
(من الكسكول لباء الدين العاملي) وهو رجل شيعي وأراد بقوله عليه السلام قول  
علي "كرم الله وجهه في خطبه المشهورة بنهي البلاغة (قائدة) في الحديث لا عدوى  
ولا طيرة ولا حماة ولا صغر اقول العدوى اسم من الاعداء يقال اعداء اعداء واعداء  
لعدية هو أن يصيبه مثل ما يصاحب الداء وذلك بأن يكون يعمى برب مسلما فتق  
مخالطة بابل أخرى حذرا أن يتعدى ما به من الحرب اليها فيصيبها ما أصاب وقد  
أباه الاسلام وسأى في ذلك وأما الطيرة بكسر الميم ورفع التعانية وقد تكون  
هي التناوم وأصلها أنهم حسموا الى الجاهلية يعتقدون في الطيرة فاذا خرج أحدهم  
لامر فإن رأى الطير طار بيمينه فاستقر وان طار يسره فتناسم به ورجع وقد أبطله  
النسرة اذ لا أصل له ولا جهة ولكنه قد يترتب آثار على ذلك تزيين الشيطان وزيادة  
الاغواء ثم انه لا ينافي ذلك الحديث ما ورد في الصحيح انما الشوم أي حسب العادة  
الاخلفة في ثلاث الفرس والمرأى والمرأى فانه نسكركه تأويلات منها أنهم كانوا

[illegible]



في الحقيقة لا يكون في الحقيقة بل من الاقوال والسيبوت وثالثها ان يكون  
 في الحقيقة بل من الاقوال لا يكون في الحقيقة بل من الاقوال والسيبوت  
 وثالثها ان لا يكون في غاية البعد وثالثها ان لا يكون في غاية العاطفة وعادتها  
 وهم السائر والمجاب وسابعها ان لا يكون في غاية السفر وثالثها ان يكون حقيقيا  
 لرائق اوقى حكم المقابل له عند حصول الثرائف الطبقية فلا يفوق المعرفة على ان  
 الابصار يكون واجبا واما عند اختلافها أو اختلاف بعضها فان الابصار يكون متناها  
 واما ابو الحسن الاخرى فذهب ان عند حصول هذه الاشياء يجوز ان لا يحصل  
 الابصار عند عدمها يجوز ان يحصل فعل هذا لا يمنع اربعض عند اجبال شائعة  
 واصوات عالية وفن لا يصير طولا فيسمعها ولا يمنع ان يصير الاعى الى هو بالمنسرق  
 بقية المغرب فهذا مذهب المسئلة الثالثة ان مذهبها يجوز ان تنقب الجبال ذهابا  
 ابريزا ويجوز انقلاب سماء الابدية ما وضعه وهو حدوث الانسان من غير الابرار  
 وبالجملة فينبغي جميع التأثيرات والطبايع والفنوى واما الفلاسفة الذين هم خالصوا  
 اهل للشرح والسنة في اكثر الاحوال فانهم اطلقوا على انكار خوارق العادات  
 فالثالثة يلزمهم القول بالاعتراف بها المسئلة الاولى انهم جوزوا  
 حدوث انسان بالقوة لا بالتوالد وقروا ذلك بان ظنوا البدن الانساني انما هو  
 من مقادير مخصوصة من العناصر الاربعة فكل المقادير اختلقت وامرجت في مدة  
 معلومة فحصل بذلك الامتزاج كيفية مزاجية معتدلة واذ انتم حدوث لبدن بهذا  
 الطريق وجب حدوث النفس المتعلقة بشدها وحسبتهم فكون الانسان  
 قالوا اذا ثبت هذا فنقول لا يمنع حصول ابراء مخصوصة على تلك المقادير المصطنعة  
 ولا يمنع اختلاطها وعند اختلاطها لا بد وان يتكون ذلك المزاج وعند تهيئته  
 لا بد وان تحدث تلك النفس والموقوف على الممكن ممكن فكان حدوث الانسان  
 المعين على سبيل التولد ممكنا واذ كان ذلك ممكنا كان المخترق العادات على قولهم  
 لانما جازا المسئلة الثانية ان هو في عالم الكون والفساد هو في شدة كبر النحل  
 وانما اختص هو في الجسم المعين بالصورة المعينة لا في شكلها فقط فيكون  
 تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة وتلك الصورة والاشكال الضمنية مستعدة  
 وغير معلومة وبهذا التقدير فاه لا فرع من انواع الخوارق لا وهو ممكن فثبت في هذا  
 شرح مذهب الفلاسفة في هذا الباب واما المعرفة فكلها في هذا الباب مصطب  
 بحدائقه ويجوزون خوارق العادات واخرى بمنحونها واخرى من اوسم بين البابين  
 قانون معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التبيين على مذاهب السائر في هذا الباب  
 الى ههنا المطالب العالي

(في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان)

ذكر الشيخ في أكثر كتبه ان اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار  
أحوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار أحوال الاشياء الثابتة  
مع الاشياء الثابتة هو السرم وهذا والذي رأيناه في كتبه وما في يده من شرح  
ويان وأقول ان الأقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب المثلثين وهو ان الزمان  
جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الآتية يقتضى قدومه هذا لاسيما في المتغيرات  
انما تلخص في المذهب ارسطاطاليس في أن الإيمان مقسدا بالمرتكب لا يكتمل بالمرتكب  
شي من المذاهب المتعلقة بالزمان إلا اعتبار الجس في القول بالفلان وفلان وهو ان  
قائم بنفسه فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذات المرء بعد ان انقضت المدة من التغيرات  
مينا بالسرم وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فقلنا  
هو الدهر فلا هو وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات متغيرة فقلنا حاصلة هذه  
فذلك هو الزمان انتهى ملخصه من المطالب الصليبي قال ابن الفارض في شرحه  
المشهور ودون من حكمها في الحان واستجابه • على ثم الا الحان فيهم ما غنم  
قال الشارح التمجيع ثمة ان الغناء وهي صوت لا يثبت زمانا قبل الغناء ورفع  
الصوت على ترتيب خاص في الموسيقى فيندرج فيه البسيط المسمى بالاستعداد فانه  
صوت مجرد لكنه على ترتيب خاص مضبوط عند أهل الصناعة وهو بلا شك غناء للمدة  
واسطلاحا زمانا فالحال المرحلي وجه القوي كنهض القليل في بعض وجهه المبلغ من  
بالأحرى في كل من المرحلي في بعض وجهه المبلغ من المرحلي في بعض وجهه المبلغ من  
الترك في روي وروى ولفظ من خواص الثبات والاحجار في شأن السحب والريح  
والامطار ما يجزم العقل بأنه ليس صادرا عن الثبات والجبريل عن خالق القوي والظفر  
وجعت غير واحد من النقات انهم اذا سافروا الى الصف استحبوا واحد من الكفرة  
يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتلا متضرعا في أثناء ذلك الى ان يندلج سبحانه  
وتعالى على طريقهم وله رياضة عظيمة وتزلزل الشهوات وتنبه في جماعة مخصوصة  
مشهورة باستئصال المطر فقد حدث جماعة قدروا ما يظن أولئك السرفاء ربح تدفع عنهم  
البعوض من تسميعهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وروى ما يستقبلهم  
فرقة أخرى معهم محلبة تكفيم ورجع الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا  
عندهم من قبيل انكار الحسوسات وأما حديث الثبات الذي يتفق به القيد من  
الحديد على قوائم الفرس عند اصابتهم وروى لعمري ان التصور الواردة في امتداد  
أمثال هذه الامور الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من  
لم يحصل الله نور افلاحة من نور (من شرح المقاصد) في آخر مباحث كائنات الحق  
وما يحدث على الارض (قائمة) مشهورة تستك حكاما يكون يندخدا عالمات بكليات  
ويجزئيات بوجه كلي • وأبو البركات بغدادى يخالف باثبات ومولا نا طالب الدين





يكون من الصور العظيمة فورايتها فيهم السعداء والظالمين فيها عذاب الاشقياء وكون  
أمر التمامات وكثير من الادراكات قال جميع ما يرى في المنام أو يتفصيل في البقعة  
بل يشاهد في الامراض وعند ظلمة الخوف وغير ذلك من الصور العظيمة التي لا  
لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكذا كثير من القرائن والاشياء التي لا  
كما يمكن عن بعض الاولياء انهم مع اقامته يلدته كان من حاضر في المسجد اشهر الامام  
الحج وأنه ظهر من بعض جدران البيت وأخرج من شمس بدودا لاجواب والكل  
وأنه أحضر بعض الأشخاص أو القائلين في ذلك من مسافة بعيدة أو كان مكررا  
الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي نبوته بالمكانة والتجارب الصعبة  
ومنها من يهتج بأن ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا وغير ذلك من مظاهر  
ولامن عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونهم اذوات مقدارة ولا من جهة  
في الاجرام المادية لا متنازع انسام العكس في الصغير ولما كانت الهوى عالية  
والشبهة واضحة كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين انتهى من شرح  
المقاصد في آخر المقصد الرابع (وهذه) اي المنى على الماء والهواء والصعود الى  
السما مع الابدان وغير ذلك من طي الارض وهو أحكام الاقليم الثامن اي العالم  
المتألي لان العالم المقدار ينقسم ثمانية اقسام سبعة منها هي الاقاليم الثمانية  
التي فيها القصور والحدود والحدود هي التي تسمى بالحدود والحدود هي التي تسمى  
التي هي التي تسمى بالحدود والحدود هي التي تسمى بالحدود والحدود هي التي تسمى  
وهذا اعتدال البعض وأكثر الكاهنات والهابس والفرات من الاتياع والاوليا والقرى  
الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذي فيه جالقا وجارحا وهو قليات ذات  
البهايم وهذه أسماء مدن في عالم المثال وقد فلق بها الشارح عليه الصلاة والسلام  
الا أن جالقا وجارحا من عالم عناصر المثل وهو قليات من عالم اقل المثل (مر شرح  
سكينة الاشراق) فسلامة الشرازي من النسخة المأخوذة عن خطه رحمه الله هو  
المعز قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم وانه يقول  
رسيم محبة العبادته بجاز من ارادة تقوسم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورجعتهم  
فيها ومحبة الله عبادة اذ يرضى عنهم ويحمد فعلهم والمعنى ان كنتم تريدون لعبادة  
الله على الحقيقة فاتبعوني حتى يصح ما تدعون من ارادة عبادة يرضى عنكم ويغفر  
لكم ومن الحسن زعم انهم على عهد مول الله صلى الله عليه وسلم أنهم هم يهتجون  
الله فأراد ان يجعل لغز لهم تصديقهم من عمل في اذى محبتة وخالف سنة رسول الله  
كذاب وكذب الله بكذبه واذا رأيت من يذكر محبة الله ويصدق بيده مع ذكرها  
وبطرب وشعر ويصدق فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما  
نصفه ونعمته وطربه وصعبه الا لانه تصور في نفسه الحقيقة صورة مستحقة



الفزالي قدس سره متصوفة أهل الزمان الأمن مصداقه اغتروا بلوى والمنطق  
 والهبة من السجاع والرخص والطهارة والجلاوس على السجادات مع المطرات  
 الرأس واحدا في الجيب صككا المتفكر ومن تنفس الصعداء فيخفق القلب  
 في الحديث إلى غير ذلك فقلنا تلك أئمهم منهم ظن تعبوا أنفسهم في الجاهلية  
 والرياسة ومراعاة القلب وتلهي الباطن والتظاهر من الآفة فلم تنفخه وبالجملة حكم  
 ذلك من أوائل منازل التصوفة ولو غرغروا من جميعها لم يلزمهم أن يصيروا  
 أنفسهم من الصوفية صككف بل هو صومع من ملكة بل هو صكالبون على الحرام  
 والنسبات وأموال السلاطين ورفاقسون في القس والرفيع والجبور والصاعدون  
 على التقوى والقطيع ويرزق بعضهم أعراض بعض ويسوا من الرجال بل هم أجهل من  
 الجاهل في الحرف فلذا صككف عنهم القضاة فاضضاء على رؤس الأشهاد قال  
 ومنهم من أدى علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاورة المقامات والاحوال ولا يعرف  
 هذه الأمور إلا بالأساس والاتصال الآتة تلقف من ألسنة القوم كلمات فهو  
 يرددها ويظن أن ذلك علم أعلى من علوم الأولين والآخرين فهو يتقار إلى التقهات  
 والمفسرين واتخذت من بعض الأزد راسخا أن الفلاح يتروك فلا حلة والحاتك حاكمه  
 وبلازمة أياما وتلقف من هذه الكلمات المريبة فهو يرددها كانه يتكلم عن الرحمة  
 ويخبر عن سر الاسرار ويستعمر في كل صبح الجليل والجليل والجليل والجليل والجليل  
 والجليل والجليل والجليل والجليل والجليل والجليل والجليل والجليل والجليل والجليل  
 وأعمى المقرين وهو عند الحسن القبار الثقاتين وعند أرباب القلوب من الخلق  
 الجاهلين وأصناف غرور أهل الأباة من المتشبهين بالصوفية لا تحصى وأنواعها  
 لا تستقصى ومن الله الاستعانة وبالله الاستعانة (من شرح صحيح البصائر) لقاضل  
 الكرمات رحمه الله تعالى فتح دانته اصول وقواعد عقائديا بطريق فكرت. وأن  
 سلك حكيمة وحكايا مشائبات • وباب طريق رياضت وأن سلك صوفية  
 وحكايا اشراقية استبانته واثباتهم كونه مثل الفريقين كالاعشى والأصم  
 والبصير والجميع هل يستويان مثلا أو لا تذكرون • در طريق اول تاوشيه وثلث  
 ببارت • قد تم نقل از هكذرا افكارا افكارا (منتوى) باي استدلال بسنجين بود  
 باي جوين سخت باي تمكين بود • كوكسي از عقل باي تمكين بدى • نخر وازى وازد او بدى  
 بدى • غایت دليل مناته و خلافت واساس قیاس بر تحقیق و كراف امام نخر الدین  
 وازى كوكید (قلم)

نهاية الدام العقول عقلا • واكثر منى العالين ضلال  
 وكم قد رأينا من رجل ودوة • فبانوا جميعا سرعين وفراوا  
 وكم من جبال قد حلت شرفاتها • وهال فزاولا والجبال جبال



دراز در جاداب وهم فرمود لو شئت لا وقرت سبعین یوما فی تفسیر طائفة الکتاب • وهم  
انحسرت اشارت بسندی کینه خود فرمودان ههنا العواماجه لو وجدت لها • جلد  
در صحیح بخاری مذکور است که ابوهریر رضی الله عنه گفت جلت عن النبی صلی الله  
علیه وسلم وعائین من العلم اما الواحد یفتنه فیکم واما الاخر فان یفتنه قطع من هذا  
البصوم واما من یزین العابدین قدس سره فرمود (تعلیم)

الی لا کتم من علم جواهره • کیلا یری الحق ذو جهل یفتننا  
وقد تقدم فی هذا ابو حسن • الی الحسین ووصی قبله الحسن  
یا رب جوهر علم فی اوجیه • نقیل لی أنت من بعد الوثنا  
ولا تحفل رجال ملون دی • یرون اجمع ما یأثرون حسنا •

وچنین گفت لا یلیغ احد درج الحقیقه حتی یشهد به الف صدیق یا نه ذنبی • نهزار  
و هزار نهزار که از انکار اولیاه الله احترام از مسکنی و باعتبار در فیض ر روی  
دل باز کن شیخ عجبی المذین رضی الله عنه در باب هفتاد و سوم از توحیات  
گوید ابو بربیدار بادوسی اردبیلی گفت ای امی موسی چون یابی کسی را که ایمان  
بعضی از باب طریقت داشته باشد اساس کن که برای او دعا کند برای آنکه دعای  
او بی شبهه مستجابست و از موسی فاضلترین غواهی بود بین که او را با خضر علیهما  
السلام چه صورتها را نمود و گفته اندیش علمیه محققان ذوقان باید مسکرو در پیش  
سلاطین محققان چشم و پیش اولیاه محققان خلیه گرایان میل مال کنند برای  
راحت خفراست و کار مخصوص ایشان خواه کج باشد و خواهد است در جلال لایطمعهم  
تجارت و لایسع عن ذکر الله و عمارت فغانهم تحقیقون (القصة) بطولها فی درویشان  
ضلالت صرف وجهات محض است اگر میدانی و کسی را ازین چه نقصان و از کمال  
خود باز میانی مسکن چون ملحد بصورت موحد بری آید و زندیق جیات  
صدیق می نماید تغییر میان این طوائف محتمل است و طایبان صادق را ازین تمیز بخون  
دردل است از فوایح شرح دیوان علی کرم الله وجهه لمقاضی الفاضل امیر حسین  
میدیدی رحمه الله تعالی (فصل) و من هؤلاء المتصوفة المریدین قوم هم السبل معنوهون  
اشبه شیء بالجمادات من العقلاء و هم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية و أحوال  
الصدیقین و علم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الفروع أنهم غیره کافین  
و یقع لهم من الاخبار عن الغیبات عجائب لانهم لا یتقیدون بشیء فیقولون کلامهم  
فی ذنوب یا تون منه بالجانب و بجانب دیگر الفقهاء انهم علی شیء من المقامات لما یرون من  
سقوط التكلیف عنهم و الولاية لا تتمصل الا بالعبادة و هو غلط فانه فضل الله بقرینه  
من رشاء و لا یوقوف حصول الولاية علی العبادة و لا غیرها و اذا حکات النفس  
الانسانیة ثابته الوجود فانه تعالی یضربها بمشایا من مواهبه و هؤلاء القوم لم تعدم

قلوبهم الناطقة ولا تفسد كمال الجاهلين وانما فقد لهم العقل الذي ناطق به التكليف  
 وهو صفة خاصة للنفس وهي علوم ضرورية فلا تسان بشئتها فقلوه وبعرفها حوال  
 معاشه واستقامته منزله وكاتبه اذ اميراً حوال معاشه لم يق له عند قبول التكليف  
 واصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة بقاء نفسه ولا اذ اهل من حقيقته فيكون  
 موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش ولا استقامة في ذلك  
 ولا يتوقف اصطفاؤه لله عبادة للمعرفة على شئ من التكاليف فاذا صبح ذلك فاعلم انه  
 ربما يتبس حال حوالها بالجاهلين الذين تصد نفوسهم الناطقة ويحققون بالجهان وث  
 في غيرهم علامات منها ان هؤلاء البهاليل يجعلهم وجهة مالا يحفون عنها أصلاً  
 من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما كان من عدم التكليف والجاهل  
 لا يجعلهم وجهة أصلاً ومنها أنهم يخلقون على البهمن أول شرعهم والجاهل  
 يعرض لهم الجنون بعد رفق من العمر لحوار من بدنية طبيعة فاذا امر من أهم ذلك  
 ونسبت نفوسهم الناطقة ذهبوا إلى الجحيم ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير والشر  
 لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكليف في حقهم والجاهل لا تصرفهم وهذا فصل  
 انتهى في الكلام اليه (من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون) قال المحكم الاجمعي  
 في رسالته التي ألقاها في مطلع من الناس عن حضرة الشيخ الاسلام الاكرم الحنفى رضى  
 الله تعالى عنه ما نصه وكذلك أى كاتكموا في مسئلة الوجود وتكموا في مسئلة ايمان  
 فروعون مع أنه رضى الله تعالى عنه قال انه اخذ فصوص الحكم من رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم كما ذكره في أول الخطبة فذكر ما أنكره بل أنكر رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم من حيث لا يشعر وما اتفق به لانه ليس من الناس الذى أخبره صلى الله عليه  
 وسلم أنهم يتفقون به أما ترى أنه صلى الله عليه وسلم كيف قال خذوا وارجعوا الى الناس  
 يتفقون به ولم يقل ليتفقوا به لان النفع متحقق ولو سكن لنا فى الذى نرى ما وقع له  
 فى المناقبة لذكرته كذا قال تعالى فان الذكرى تنفع المؤمنين فكل ما فى الفصوص  
 من المعاني والاتفاقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأطما قال رضى الله تعالى عنه  
 فى القترحات فى الباب الثانى والسبعين فى مراتب طاعاتهم وتعاونها وهو ان  
 فرعون وأمثاله الذين ادعوا إلى روية ونفوها عن الله تعالى لهم الدرك الاضل من لار  
 فالتظاهر أن ينسبوا ما فى الله قصد الدليل انتهى كلام الاجمعي وقول قال  
 الشيخ قدس سره فى الباب الثالث والسبعين والتمهته من القترحات المذكورة  
 هو الذى كان الله عليه السلام بالاهام والاتقاء والارواح الى طاه وهذا الخابج فى  
 القترحات من ذلك الخط عندنا فوافقه ما اتفقت عليه حرق الامم املاء الهوى والفتنة  
 رباني وقتد روحاني في روع كاني هذا جه الامر مع كونه سنار من شرع  
 ولا انبياء مكلفين وانما هو علم وساحة وفهم عن الله فبشرعه على الله ربه وانبيائه

عليهم الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضي الله عنه فعلى هذا يكون التفاضل  
المذكور مستلزما للتفاضل آخر أشد اشكالاً من الأول فتأمل كعبه الصغير محمد رغب  
هـ حكى عن بعض الكرامية أن بعض الاولياء قد يبلغ درجة النبي بل أعلى ومن بعض  
الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة لأنها تنهى عن القرب والاصحح رامة كما هو شأن  
خواص الملك والمتميز من النبوة عن الولاية والتبليغ كما هو حال من أوصله الملك  
الى الرعايا التبليغ أحكامه الا أن الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون  
الولاية وعن أهل الاياحة والاحياء أن الولي لا يبلغ الغاية في المحبة وصفة القلب  
وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب  
العصية والكل فاسد باجماع المسلمين والاولى خاصة بأن النبي مع ما له من شرف  
الولاية مخصوص من المعاصي مأمون من سوء العاقبة بحكم النورس القاطعة مشرف  
بالوحي ومشاهدة الملك بعون لا صلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير  
ذلك من النكاحات والله في باب النبوة قبيح عن التبليغ من الحق الى  
الخلق فيها ملاحظة لثباته وينتشر قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن  
مرتبة ولاية غير التماس لانهم لا يكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة  
النبوة نعم قد يقع تردد في أن نبوة النبي أفضل ام ولايته في قائل بالاولى لما في النبوة من  
معنى الواسطة بين الجاهل والقيم لمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدته الملك  
وهو مماثل الى الثاني لما في الولاية من معنى التمرد والاختصاص الذي يكون في النبي  
في غاية الكمال بخلاف ولاية غيره النبي وفي كلام بعض عرفاء ان ما قبل الولاية أفضل  
من النبوة لا يصح مطلقاً وليس من الادب الحلاق القول به بل بالنسب التقييد وهو  
أن ولاية النبي أفضل من نبوته لان نبوة التشرع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية  
لا تتعلق لمصلحة دون وقت بل قام سلطانها الى قيلم الساعة بخلاف النبوة فانها  
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الولاية وان كانت  
دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية أعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء  
من أمته محمد صلى الله عليه وسلم حلة تصرف ولايته بهم تصرف في الخلق بالحق  
الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر  
تصرف النبي وأما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعدم الخطابات ولان اكل  
الناس في المحبة والاخلاص هم الالياء سيما حبيب الله مع أن التكليف في حقهم  
أتموا كل حق بما همون بأدنى ذلة بل بتركه الافضل فمحكى عن بعض الاولياء أنه  
استغنى الله عن التكليف وسأله الاعتاق عن طواهر العبادات فأجابه الى ذلك بان  
سلب العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وأنت  
تسير بان لعلوا لبأسهم من العبادات ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من أوج



الكمال الى حضرة النقصان والنزول من مدارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما  
 يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث  
 يتحل عن هذا العالم ويحل بالتكاليف من غير تأثم بذلك كونه في حكم غير المكلف  
 كالنائم وذلك لبعده عن مراعاة الاشرار وملاحظة الجائدين فهو ميسر دوام ثقت  
 الحسنة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا المدهول هو الجنون الذي يمارح على بعض  
 العقول والمسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء  
 فانهم مع ان استغرقهم اكمل واشجناهم اتميل لا يمحون بأذى طاعة ولا يدهلون من  
 هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الجن بحيث لا يشعلهم شغل من  
 ذلك الجانب ولا يمتد عليهم أدنى ذلة عن منهج الصواب (من شرح المتاصدق لفتاوى)  
 والقول بالحلول والالتحاق بحكي عن التصاري في حق عيسى عليه السلام وعن بعض  
 القلاء في حق انهم وعن بعض المتصوفة في حق كرامتهم وأما ما يدعي بعضهم من اوضاع  
 الكثرة عند القاء في التوحيد وأنه لا كثرة في الوجود أصلاً فبعت حر (من يوصي  
 كما قامت الدلائل على استناع الحلول والالتحاق على الدات فكذلك على الصمد بن دل  
 لاحتمال انتقال الصفة عن الدات والاحتمالات التي ذهب اليها وأهلهم المتألفين في هذا  
 الاصل غاية حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الانسان وروحه وكما الاتحاد  
 والمختلن من منهم تصاري ومنهم من يقولون انهم متساوي فقد دهرنا الى ان  
 التعلق على جوهر واحد ثلاثة اقسام هي الوجود وعدم والحياتية والنبوة ١٠ مدغم  
 بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون أما اننا نوحا قدسيا ونبوتنا بغيره خاتم  
 بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعلوا الواحد ثلاثة جهات أو دة الى ان نسبت امر  
 الذات واقتصارهم على العلم والحياتة دون القسرة وغيره اجهالة أخرى وكانهم  
 يعملون القدرة راجعة الى الحياتة والجمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكرامة هي  
 اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بلبسونه بطريق الاختراع فالمر بالماء  
 عند الملكاية وبطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة على الجور عند مسورة  
 وبطريق الانقلاب لهما ودما بحيث صار الله هو المسيح عند البعض ١٠ ومن  
 قال ظهوره لاهوت باننا سموت كما يظهره في صورة بشر وقيل زعمت ملاهوت  
 والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الله قد تدلى بجسد فيصدر منه حروف  
 العادة وقد تنساقه فعله الاكام لا تمتد في غير منس لذهبات واما انهم  
 الى الاسلام فبهم بعض غلاة الشيعة نقالون بانه لا يمتع ظهور روحه بالاجساد  
 كجبريل في صورة دحية الكلبي وبعض الجن والشياطين في صورة ١٠ وفي قوله  
 ان يظهره في صورة بعض الكليلين وأولى المسببات على ربي ١٠ وولده  
 المخصوصون الذين هم خير البرية ولعل في التملات الحلية والاحياء مملو ١٠

يصدر عنهم في الصلوات والأعمال ما هو فوق الطائفة البشرية ومنهم من المتسوفة  
 الصالحون بأن السالك إذا أعين في السالكين في بلدة أو وصول فرع يصل الله فيه  
 تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فكان في البحر بحيث لا يتأخر أو يتعبد بحيث  
 لا يتبين له تعاريفهم أن يقول هو أنا وأنا هو وحيد في رقع الأرض والسموات يظهر من  
 القرائب والجهاب حاله من البشر وفاد الرأين غنى عن البيان وهما مذهبان  
 آخران يوحسان الحلو والاعتقاد بـهـ آمنه في شئ (الاول) أن السالك إذا انتهى  
 سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تصل ذاته  
 في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن حـسـكـل ماسواه ولا يرى في الوجود إلا الله  
 تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه غير الحديث إلى الله أن العبد  
 لا يزال يقترب إلى بلوغه حتى أحبه فإذا أحبه كـتـمـه الذي به يجمع وبصره  
 الذي به يصر وحينئذ يصد عنه عبارات تشعر بالجلول والاعتقاد لتصور  
 العبادة من بيان تلك الحقائق وقدر انكشف عنها بالمتقال ونحن على ساحل التي نتعرف  
 من بحر التوحيد بقدراته مكان ونعرفه بل طريق الفناء فيه العمان دون البرهان  
 والله يوفق (والثاني) أن الواجب هو الوجود فخلق وهو واحد لا كثرة فيه أملا وأغلا  
 الكثرة في الإضافات والصفات التي يميزه الخيال والسراب إذا دخل في الحقيقة واحد  
 يتكرر على المظاهر لا بطريق المسالطة وتكرر في التواظير لا بطريق الانضمام فلا حلول  
 ههنا ولا انضمام لهدم الاثنينية والتفسير هو كلامهم في خلق الخلق خارج عن طريق  
 العقل والشرع وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه لممكن من ضلال الله فله من  
 هاد من شرح المقاصد (في جود قتل الجراد) اختف الحيلة في قتل الجراد إذا  
 دخل بأرض قوم وقد قيل لا يقتل وقال أهل الشفة كلهم يقتل حتى الأولون بانه  
 خلق عظيم من خلق الله يأكل من رزق الله ولا يجري عليه قتلهم ويأمر ولا يقتلوا  
 الجراد فإنه بمنزلة الله الأعظم وأحبه إليه ربه في تركه إفساد الأموال وقد رخص  
 النبي صلى الله عليه وسلم قتال الم إذا أراد أخذ ماله فالجراد إذا أردت إفساد  
 الأموال كانت أولى أن يجوز قتلها ألا ترى أنهم اقتضوا على أنه يجوز قتل الحية  
 والعقرب لأنها يؤذيان الناس فكذلك الجراد روى ابن ماجه وأبو ثور بن مالك رضي  
 الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا دعا على الجراد يقول اللهم اهلك كباره  
 واقتل صغاره وقديسه واقطع دابره وشذبأفواههم عن معابتنا وارزقنا من جميع  
 الدعاء قال رجل يا رسول الله كيف تدعو على جنس من أجناده قطع دابره  
 قال الجراد ثرة حوت في البحر (من تفسير القرطبي عليه راحة) عند تفسير  
 قوله تعالى فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد إذا أحره في حديث ابن عباس الجراد  
 ثرة حوت في عطسه نهاية (في ذرية أبيس عليه أمانة) واختلف أهل التفسير

هل لا إبليس ذرية من صلبه فقال الشعبي سألني رجل فقال هل لا إبليس ذرية فقلت  
 إن ذلك عرس لم أشهده ثم ذكرت قوله تعالى افتقدونه وذريته أوليائهم دولي فقلت  
 الله لا تكون ذرية إلا من زوجة فقلت نعم وقال مجاهد إن إبليس أدخل فرجه في فرج  
 نفسه فباض خمس بيضات فهذا أصل ذريته وقيل إن فضل خلقه في جده  
 النبي ذكرا وفي اليسرى قريبا فهو ينسج هذا بهذا فيمنح له كل يوم عشر صان يخرج  
 من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو بطير وأظلمهم عند بيهم  
 منزلة أعظمهم في بني آدم قسمة وقال قوم ليس له أولاد ولا ذرية وذريته أهواء من  
 الشياطين قال القشيري أبو نصر وبالجدة إن الله تعالى أخبر أن لا إبليس أباء وذرية  
 وأنهم يوم يوسون إلى بني آدم وهم أعداؤهم ولا يثبت عندنا تحقيق في كيفية النوازل  
 منهم وحدوث الذرية عن إبليس فيقولنا لا مفر فيه على فضل جميع قلت انتهى  
 في هذا الباب من جميع ما ذكره الجدي في الجمع بين الله بين عن الأمام **ع**  
 البرقي أنه خرج في كتابه سنداً عن أبي محمد بن عبد الله بن سبأ بن عبد الحافظ بن ربيعة  
 عاصم عن أبي عثمان عن سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكن قدس  
 يدخل السوق ولا يخرج من بين من يخرج منها فإني أرى الشيطان يخرج وهذا يدل على أن  
 للشيطان ذرية من صلبه واقفه أعلم قال ابن عطية وذريته طاهر القبط فضي  
 الموسوسين الذين يأتون بالنسك ويحملون على الباطل وذكر السدي وغيره أنجب هذا  
 قال وذرية إبليس هم الشياطين وكان بعدهم زئبور صاحب الاسواق يبيع رايته في كل  
 سوق بين السماء والأرض فيحصل ثقل الراية على حافوت أو قل من يفتح واحرم من يظلم  
 ولبيق صاحب المصاب يأمر بضرب الوجوه وشق الجيوب والله عام بالويل والحرب  
 والاعور صاحب أبواب الرياء وسوء صاحب الاشارة يأميها فيلحقها في أفواه الناس  
 فلا يجدون لها أصلاً وداسم الذي إذا دخل الرجل بيته فخر بسم ولم يذكر اسم الله بصره  
 من المتاع ما لم يرفع وما لا يحسن موضعه وإذا أكل ولم يذكر اسم الله كل معه  
 قال الأعمش وأحد بعد دخلت البيت فلم أذكر اسم الله ولم أسلم مرأيت مطهرة فقلت  
 أرفعوا هذه وخاتمهم ثم أذكر فأقول داسم أعوذ بالله منه زاد النعماني وغيره عن مجاهد  
 والايض وهو النبي يوسوس للأنبياء وحضر وهو الذي خلس من شياطين عليه  
 السلام والولهان وهو صاحب الطهارة يوسوس بها والذهبي وهو صاحب الصلاة  
 يوسوس فيها ومرة وهو صاحب المزامير وبه يكتفى والهماني **ع** يوسون بالهماني  
 يضل الناس ويتيههم ومنهم القيلان وحكي أبو مطيع مكحول بن الحسن لشيء  
 في كتاب اللؤلؤيات عن مجاهد أن الهفاف هو صاحب الشراب وقوس صاحب  
 الصريش والاعور صاحب أبواب السلطان قال وقال الهادي إن لا إبليس شيطاناً  
 يقال له المتقاني يتقاني ابن آدم فيضرب بعمل كان عمله في السر من مشرب ويحدث

به في العلانية قال ابن عطية وهذا لم يأت به سند صحيح وقد طول النقاش في هذا المعنى  
وحكى حكايات تبعده عن الصحة ولم يزد في هذا صحيح الاماني كتاب مسلم من أن الصلاة  
شيطانا اسمه حنوبوذ ذكر الترمذي أن للوضوء شيطانا يسمى الولهان من تصغير القرطبي  
في سورة السجدة عند تفسير قوله تعالى اقتصدونه وقصره الخ (يا ابراهيم)  
على ارادة القول أي قالت الملائكة يا ابراهيم أعرض عن هذا الجلال انه قد جاء أمر  
بذلك قدره بمقتضى قضائه الا اني بعد ايسر وهو أعلم بما لهم وانهم آت بهم عذاب  
غير مردود مصر و في جلال ولادعاء ولا غيظك من البياض في سورة هود عليه  
السلام (قوله قدره بمقتضى قضائه الا اني الخ) قال المحقق رحمه الله في شرح  
الصالح القضاء الاداة الاولية والعناية الالهية المتضمنة لنظام الموجودات  
على ترتيب خاص والقدر يتعلق تلك الارادة بالاشياء في اوقاتها يعني أن نصفه الارادة  
الالهية تتعلق بما يوجد لاشياء في وقته المخصوص في الاثر لا يتعلق احداثه  
في وقت وجوده بالفعل والشيء هو التعلق القديم ولذا وصفه المحقق رحمه الله بالاولى  
والثبوت التعلق الحادث لأن القضاء هو نفس الارادة كما هو منه ظاهر كلامه  
شهاب هو المعز

(أول شبهة وقعت في الخلقية ومن مصدرها في الاول من مظهرها) اعلم أن أول شبهة  
وقعت في البرية شبهة بليس لعنائه ومصدرها استبداده بالراي في مقابلته النقي  
واختيار الهوى في معارضة الامر واستبكاره بالمصلحة التي خلق مناهي النار  
على ملقة آدم عليه السلام وهي العين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات واصلت  
في الخلقية وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب عدة وضلال وتلك الشبهات  
مسطورة في شرح الانجيل الاربعة الخليل لوقا ولوقاس ويوحنا وفي مذكرة  
في التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالوجود  
والامتناع منه قال كائنات عنه اني علمت أن البارئ تعالى الهى والله الخلق عالم  
قادر ولا يزال عن قدرته ومشيئته فانه مهما أراد شيئا قال له كن فيكون وهو حكيم  
الا أنه يتوجه على ما في حكمته أسئلة قالت الملائكة ما هي وكما هي قال لعنه الله  
سبعة الاول منها أنه علم قبل خلق أي شيء يسد عن ويحصل ثم خلق اولوا الحكمة  
في خلقه اياي والثاني ان خلقني على مقتضى ارادته ومشيئته فلم يكتفي بعصرته  
وطاعته وما للحكمة في التكليف بعد اذ لا يتنفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية  
والثالث ان خلقني وكفى فالتزم تكليفه بالعسرة والطاعة فصرقت وأطعت فلم  
يكفى بطاعة آدم والوجود وما الحكمة في هذا التكليف على المخصوص بعد  
اذا لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي والاربع ان خلقني وكفى على الاملاق وكفى  
بهذا التكليف على المخصوص فاذا لم أجد لمنى وأخرجني من الجنة وما الحكمة

اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر ويمنى وشروعهم بالامر لم يصرح بمكر فيه ولا مسرى  
 وسألوهم لئلا يمتنعوا من المومن فيسألوا السؤال عنه ويأدوا بالباطل فيما لا يجوز والجدال  
 فيه عند حديد ذي الخويصرة التميمي اذ قال اعدن يا محمد يا محمد فبلغ لعدل حتى  
 قال عليه السلام ان لم اعدل من بعد فلنفسا واللعين وقال هذه فمعهما يريد بها  
 وجه الله وذلك خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم واداءا من انتم على  
 الاثم الحق خارجا وليس ذلك قولاً بتخصيص العقل وتخصيصه ولا بهيول ولا  
 انفس واستدرا على الامر بقياس الله قل حتى فاعلم ان الله عليه وسلم سيجرح  
 من ضغني هذا الرجل قوم يرقون من الدين كما يرق السم من امرضا فغير ضل  
 فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم احدث الله لاهل الس ذم من ثي وقولهم  
 لو كان لمن الامر حتى ما قلنا ههنا وقولهم لو كانوا مع ما ما ما وما لو عمل  
 ذلك الا تصرح بالقدر وقول طائفة لو شاء الله ما عدنا من دونه من ثي وقول  
 طائفة انهم من لو يشاء الله اطعمهم نصريح باخر وانهم من دونه من ثي وقول  
 جلدوا في ذات الله فذكر في جلالة وتصرفا في افعاله حتى سمعهم وحرفهم بموعده  
 ويرسل السواقي فيصيبهم من يشاء وهم يبادلون في افسوس شيئا لاهل هذا  
 ما كان في زمانه عليه السلام وهو في شركته وقوته وحسنه وادبته من جلدوا  
 ويظهرون الاسلام ويظنون النفاق وما كان يظهر خافوا في ذلك فادبروا  
 على حركاته وسكناته وصارت الاعراض على ذلك وقد ظهر في جهات ترويع  
 وانما الاختلافات الواقعة في حال مرضه ووه لوقته من اعدائه وبني اعدائهم  
 فهي اختلافات اجتهادية كما قيل كان فرضهم فيها اقامة مراسم الشرع واداء  
 مناهج الدين فاقول تنازع وقع في مرضه صلوات الله عليه وآله فصاروا في  
 اجماع الجعاري باسناده عن عداقه بن عباس رضي الله عنهما قال قلت لابي  
 صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال اني اتي به واذ عمر طاس فمضت  
 لكم كما انزلون بعدى فقال عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بلغ ما فرح  
 حينا كتاب الله فذكر الخط فقال النبي صلى الله عليه وسلم لم يفرحوا بي الا بدي عدي  
 التنازع قال ابن عباس رضي الله عنهما ان الزرية كل الزرية جاد بين كتاب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلفوا في مرضه سنة واحدة عليه وسلامه  
 انه قال جهزوا جيش امامة لابي ابيس فمضت فمضت فمضت فمضت فمضت فمضت  
 امره واما طائفة قد روي الحديث وقد نهى قوم قد نهى عن مرضه اني صلى الله عليه وسلم  
 فلا تسمع قالوا لا المارقة والحالة هذه صبر حتى صبر حتى صبر حتى صبر حتى صبر حتى  
 وانما اوردت هذين التنازعين لاننا نعلم وبعدها وادبته من اعدائه لاهل الميزة  
 في امر الدين وهو كذلك وان مكنا الفرض من كذا اقامة مراسم شرع في حال

نزول القلوب وتسكين ثائرة الفتنة عند قلب الامور (الخلاف الثالث في موته صلى الله عليه وسلم) قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمدا مات قتله بسيفي هذا وقال ابو بكر رضي الله عنه من كان بعد محمدا فخن محمدا قدامت ومن كان بعد الله فخن لا يموت وقرأ هذه الآية وما عهد الا لرسول قد خلت من قبله الرسل افا ان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فارجع النجوم الى قوله وقال عمر كان في حاصمت هذه الايتسحق قراها ابو بكر (الخلاف الرابع في موضع دفنه صلى الله عليه وسلم) اراد اهل مكة من المهاجرين وذو النجدة الى مكة لانهم لم يسموا رأسه واراد اهل المدينة من الانصار دفنه بالمدينة لانها دار هجرة ومدا نصرته وارادت جماعة نقله الى بيت المقدس لانه موضع دفن الانبياء عليهم السلام ومنه معراجهم الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روي عنه طيبا السلام الانبياء يدفنون حيث يوتون (الخلاف الخامس في الامامة) واعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اتمل سيف في الاسلام على فاعندت فيه مثل ما مل على الامامة في كل زمان وقد سهل الله ذلك في الصدر الاول فاقتضاه المهاجرون والانصار فيها وكان الانصار من امير ومنكم امير واتفقوا على رئيسهم سعد بن عباد الانصاري فاستدركه ابو بكر وعمر رضي الله عنهما على رءسهم ابان حضرة متفقة في ساعدة وقال عمر كنت اذ ورد في نفسي كلاما في الطريق فلما وصلت الى السقيفة اذت ان اتكلم فقال ابو بكر ميم يا عمر لعن الله واخي عليه ثم ذكر ما كنت اذ ورد في نفسي كما يخبر عن غيبه قبل ان يسكن في الانصار بكلامه مدد يدي اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الثائرة الانبياء ابي بكر كانت فتنة وفي الله شرها من عاصي مثله فاقتلوه فايمار جل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانما

ان يقتلوا وانما سكت الانصار عن دعواهم لرواية ابي بكر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم الاثمن قريش وهذه البيعة هي التي حرمت في السقيفة ثم لما عاد الى المسجد اشال الناس عليه فبايعوه عن رغبة سوى جملة من من هاشم وابي سفيان من بني امية وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه كل مشغول بما امره النبي صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا ممانعة (الخلاف السادس في امر فلوله والتوارث عن النبي صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة عليها السلام ورواية ثائرة وتلك الاخرى حتى رفضت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم فمن معاشر الانبياء لا نورث ما ترك كما صدق (الخلاف السابع في قتال عاصي الزكاة فقتل قوم لاقتالهم قتال الكفرة وقال قوم بل قتالهم حتى قال ابو بكر رضي الله عنه لو منعوني عتالا عما اعطوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلهم عليه ومعنى نفسه لقاتلهم وروايت الصاية رضي الله عنهم بأسرهم وقتلهم

اجتهاد عمر رضي الله تعالى عنه أيام خلافته إلى رد السبا والاموال اليهم واطلاق  
 اليهودين (الخلاف الثامن) قد نصب عمر أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة رضي  
 الله عنه. ما من الناصر من سنة ولدت علينا غلبا وارتفع الخلاف بقول أبي بكر  
 لوسا إلى رب يوم النسيان، ولدت عليهم خيرا لهم وقد وقع في زمانها اختلافات  
 كثيرة في مسائل ميراث الجد والأخوة والخلافة وفي عقل الأصنام وديان الأسنان  
 وحدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص وإنما هم أمورهم الأشنع فكان لزوم وفرد  
 الحجم وفتح الله تعالى الشرح على المسلمين وكثرت نسبة أبي بكر لتمام وحدائق كلامهم  
 يسدون عن رأي عمر رضي الله عنه وإن شئت لدمرة وظهرت الحجة وذات العرب  
 والنجيم (الخلاف التاسع) في أمر الشورى واستعمل في زمانه حتى تضمنوا كلامهم  
 على جهة عثمان رضي الله عنه وانظم المظنون في شئ من مؤلفاته واهتم به  
 الفتح واستلأ بيت المال وعاشرا خلق على حسن خلق واهتم به في زمانه  
 آثاره من بني أمية قد كبروا بها برز كبرته وبرزوا بحير عليه ووقعت في زمانه  
 اختلافات كثيرة وأخذوا عليه ما أخذ كلها بحال على بن أبي شهاب بن جهم  
 أسامة إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريدا رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم وبعد أن تشفع إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهما  
 فاستجابا له فدفنوا بمصر بمصر فقامه بنسب أبي بكر فدفنوا به في زمانه  
 رضي الله تعالى عنه في الزينة وبرز به مروون في زمانه واستعمله  
 نظام الأسرة وقد بلغت ما بقي فدفنوا به في زمانه ودفنوا به في زمانه  
 بعد أن أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه ودفنوا به بمصر فقامه بنسب أبي بكر  
 ابن عامر البصري حتى أحدث في زمانه ما أحدث في زمانه فدفنوا به في زمانه  
 جنود معاوية بن أبي سفيان عامل الشام وعبد بن المنصور عامل مصر فدفنوا به  
 الوليد بن عتبة وعبد الله بن عامر عامل مصر وعبد الله بن سعد بن أبي سرح  
 عامل مصر وكلهم خلفوه ورفضوه حتى أتى قدره عليه وقتل رمي به دمه فدفنوا  
 في داره وارتفعت الشمس الظلم الذي يرى عليه ولم تنكسر بعد في زمان أمير المؤمنين  
 علي كثر من أذنه وجهه بعد أن تشفق عليه ورفضه البعثة في زمانه ورفضه  
 والزبير المحمدي ثم حل في سنة رضي الله عنها في بصرة فدفنوا به في زمانه وعرف  
 ذلك بحرب الجبل والحق أنهم ساروا بعده في زمانه فدفنوا به في زمانه  
 ابن البرموزي وقت الانصراف وهو في زمانه فدفنوا به في زمانه وسلم بن  
 قاتل ابن صفية بالنار واطلعه فرموا به في زمانه فدفنوا به في زمانه  
 مينا وأما عائشة رضي الله عنها فدفنوا بها في زمانه فدفنوا بها في زمانه  
 ورجعت والخلاف بينه وبين معاوية ورضي عنهما في زمانه فدفنوا به في زمانه

التحكيم ومقادير عمرو بن العاص أبو موسى الأشعري وبقائه الخلاف إلى وقت الوفاة  
 مشهور وكذلك الخلاف بينه وبين الشراة المارقين بالنهر وإن عقدوا وقولا  
 ونصب القتال معه فلا ظاهرا معروف وبالجمل كإن على رضى الله عنه مع الحق والحق  
 معه وظهر في زمانه الخوارج عليه مثل أشعث بن قيس الكندي وسعيد بن غفكر  
 التميمي وزيد بن حبيب الطائي وغيرهم وكذلك صار في زمانه الغلاة في سقته  
 مثل عبيد الله بن سيار وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلال وصدف  
 فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تخشاك أئمة مني قال ومبعض قال  
 فاشتمت الاختلافات بعده إلى قسمين أحدهما الاختلاف في الإمامة والثاني  
 الاختلاف في الأصول والاختلاف في الإمامة على وجهين أحدهما القول بأن  
 الإمامة تقتضي النقص والتعيين والثاني القول بأن الإمامة تقتضي الاتصاف والاختيار  
 فمن قال إن الإمامة تقتضي الاتصاف قال بإمامة مكل من اتصفت عليه الأئمة  
 أو جماعة منهم ومن الأئمة أما مطلقا وأما بشرط أن يكون قريبا على مذهب قوم  
 وبشرط أن يكون هاشميا على مذهب قوم إلى شرائط أخرى كإساقى ومن قال بالآل  
 قال بإمامة معاوية وأولاده وبعدهم بخلافه مروان وأولاده والخوارج من  
 سب كل زمان على واحد منهم بشرط أن يبق على مقتضى اعتقادهم ويعبر على صف  
 العدل في معاملاتهم والاختلاف في ظهورهم واختلافهم ومن قال إن الإمامة تقتضي  
 بالنص اختلفوا بعد علي كرم الله وجهه منهم من قال بالنص على ابنه محمد بن الحنفية  
 وهؤلاء الكيسانية ثم اختلفوا بعدهم منهم من قال أنه لم يمت ويرجع قبلا السلام عدلا  
 ومنهم من قال أنه مات واختلفت الإمامة بعده إلى ابنه أبي هاشم واقترفت هؤلاء بينهم  
 من قال الإمامة بقيت في عقبه وصيته ومنهم من قال انتقلت إلى غيره واختلفوا في ذلك  
 العبر فيهم من قال هو بنان بن مهران الهندي ومنهم من قال هو علي بن عبد الله بن عباس  
 ومنهم من قال هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار بن أبي طالب وهؤلاء  
 كلهم يقولون إن الدين طاعة رجل ورأولون اسمهم النمرع كلها على شخص  
 معين وأما من لم يقل بالنص على محمد بن الحنفية فقال بالنص على الحسن والحسين ورضي  
 الله عنهما وقال لا إمامة في الآخرين إلا الحسن والحسين ثم هؤلاء اختلفوا بينهم  
 من أجرى الإمامة في أولاد الحسن ومنهم من قال بعده بإمامة ابن الحسن ثم ابنه  
 عبد الله ثم ابنه محمد ثم أخيه إبراهيم الإمامين وقد خربا أيام المنصور وقتلوا رجلا الله  
 ومن هؤلاء من يقول برجعة محمد الإمام ومنهم من أجرى الوصية في أولاد الحسين وقال  
 بعده بإمامة علي ابنه زين العابدين فصاعليه ثم اختلفوا بعده فقالت الزيدية بإمامة  
 ابنه زيد ومنذ جههم أن كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع مفي حكايا اماما  
 واجب الاتباع وجوز وأرجع الإمامة إلى أولاد الحسن ثم منهم من وقف وقال



بالرحمة منهم من ساق وقال بالامانة كل من هداه الله في كل زمان واتا الامانة ففعلوا  
 بالامانة محمد بن علي الباقري صاحب تيمامة جعفر بن محمد وصية اليه ثا خضر  
 بعده في اولاد من النورس عليه وهم خمسة محمد واحمد وبيداه وموسى وعلي  
 ولهم اختلافات في ذلك وهذا مذهبهم واتما الاختلافات في الاصول فحدثت في آراءهم  
 الصحابة بدعة محمد بن علي وعبدان المحدثي ويونس الاسواني بالقول بالقدور وكنار  
 الخير والشر الى القدور ونسج على منوالهم واصل بن مطلق الفراء وكان تلميذ الحسن  
 البصري وتلميذ عمرو بن عبدوزد عليه في مسائل القدور وكان عمرو بن دعابة يري  
 الشخص ايام في امية ثم والى المنصور وقال بالامانة والوعدية من الخواصج والمرجئة  
 من الجبرية والقدورية ابتداء بدعتهم في زمان الحسن واعتزل واصل عنهم ومن استناده  
 بالقول بالفرقة بين المقتولين فسمى هو واصحابه معتزلة ومن نفس ريد بن علي ياته خلف  
 مذهب آتاه في الاصول وفي التبري والتوالي وهم من أهل المعتزلة وخواجعة  
 سميت رافضة ثم طالع محمد بن شيوخ المعرفة كتب الله خلافة حيث فسرتم بام  
 المأمون فخلعت منهاجها بما في الكلام وافردوها عما من فنون العلم وهو هياكل  
 الكلام اتان اظهر مسئلة تكلموا فيها وقتلوا عليها هي مسئلة الكلام فسمى  
 النورج باصحابها واتا فبايهم الخلافة في ائمتهم فاسم فنون علمهم بالمنطق والمطق  
 والظلام متردفتان وكان ابو الهذيل العلاف يجهله فانه يحبروه من فساد  
 في ان الباري تعالى عالم يعلم وعلمه ذاته وقادر بشدة وقدرته ذاته وانما جاء في كلام  
 والارادته وفعال العباد والقول بالقدور والال والارزاق وجرى منه وبه اسم من  
 الحكم مناظرات في احكام التشبيه واو يعقوب الشحام والادى صاحب ابى الهذيل  
 وافقه في ذلك كله ثم ابراهيم بن شيبان النظام في ايام المعتصم وانفرد عن السلف  
 ببدع في القدور والرفض ثم ظهرت بدع بشر بن الحنفري بالقول بالتوليد والافراط فيه  
 والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بان الله تعالى قادر وعلى تعذيب احمل  
 واذا فعل فهو طام الى غير ذلك مما انفرد به عن اصحابه وتلميذه ابو موسى المارديني  
 المعتزلة وانفرد عنه بابطال الله في القرآن من جهة الفصاحة والسلافة وفي ايام حرك  
 استغثوا الله على السلف قولهم يقدم الله برأيه للمأخرون في الله على  
 الجباة وابنه موهانم وانفردوا بدعة في جبرية في جبرية في جبرية في جبرية في جبرية  
 اصحابهم وانفردوا عنهم في مسائل واثارهم في الله تعالى في الله تعالى في الله تعالى  
 والمأمون والمعتصم والوافق وشوك وانهى من صاحب بن مده وجماعة من  
 الديالمة وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات وكان السلف  
 يناظرهم عليها لا على قانون متشككي بل على قول اقسام وبهمون الصحابة فمن  
 ثبت صفات الباري تعالى معاني فائقة بذاته ومن منعه صفاته بصفات خلق

و کلمه تعلّقون بطواهر الکتاب و السنن و شافعیون المعتزله فی قلم الکلام علی  
قول ظاهر و جرت مناظره بین ابی الحسن علی بن اسماعیل الاشعری و بین استاذ  
آبی علی الجبائی فی بعض مسائل التصنیف و التّصیح فلزم الاشعری استاذ امور  
لیخرج عنها بجواب فاعرض عنه و انما زالی طائفة السلف و نصر مذهبهم علی قاعدة  
کلامیه فصار ذلك مذهبا منفردا و قرر طریقته جماعة من المحققین مثل القاضی  
آبی **بکر** البلالانی المالکی الاشعری و الاستاذ آبی اسحق الشافعی الاسفراہینی  
و غیرهم و لیس بینهم کبیر اختلاف و نبغ و جل شمس یازدهمین محبتان بقالہ  
یو عبد الله محمد بن کرام قلیل العلم بمزّة قدس من کل مذهب ضغنا و ابنته فی کتابه  
و روجه علی اغتنام غزوة و غور و سواد بلاد خراسان فاستلیم ناموسه و صار ذلك  
مذهبا قد نصره محمود بن **سبکتکین** السلطان و صبا البلا علی اصحاب الحدیث  
و الشیعة من جهة تم و هو اقرب مذهب الی مذهب الخوارج فهم بحسب (الی هنا  
من الملل و الفلل لمحمد بن عبد **الکرم** الشمرستانی) فغی اختلاف در مسائل  
شرعیة فرعیة بعد از رحلت نبی صلی الله علیه و سلم بداشت تاج الدین اسماعیل قوی  
در شرح حاوین گوید که در مسئله خرفا که شخصی مرد و مادر و خواهر و جد را کذاشت  
أبو بکر صدیق رضی الله عنه حکم کرد که مادر را ثالث حالت و جد را باقی امیر المؤمنین  
عمر فاروق **کشف** خواهر را نصف است و مادر را ثلث باقی و بعد از ثلث  
باقی امیر المؤمنین عثمان ذی النورین گفت هر یک را ثلث است امیر المؤمنین  
علی **کرم** الله وجهه گفت خواهر را نصف است و مادر را ثلث و جد را سدس  
و ابن مسعود رضی الله عنه گفت خواهر را نصف است و هر یک از جد و مادر را  
نصف باقی و زید ابن ثابت گفت مادر را ثلث و جد را دو ثلث باقی و خواهر را ثلث باقی  
و امام شافعی رحمه الله موافق است بجه حضرت رسالت صلی الله علیه و سلم  
در شان او فرمود (افرکم زید) و فانی محد در شرح مختصر **کوبه** زید ابن عباس  
رضی الله تعالی عنهما در قول شافعی علی و زید و ابن مسعود بود و می گفت (من  
بأهلنی یا هلته ان الله لم یجعل فی مال واحد نصفا و نصفا و ثلثا) و هم در شرح مذکور  
گوید زید آیت در وقتی که عمر با حضار او امر کرده بود بجه بینداخت عثمان و بعد  
الرحمن یا عمر گفتند (انما أنت عبد لا تری علیک شیا) و علی گفت (ان کان  
عثمان قد ابعث قدس اخطأ و ان لم یبعث قد غشک و روز بر روزند اثره خلاف  
واسع شد و بجهت آن پیشتر میشد تا قر او بر مذهب ائمه اربعه **کرفت** (و اول  
ایشان ابو حنیفة نعمان بن ثابت) بود و در سنه ثمانین در کوفه متولد شد و او را دیوار  
تقاضا تکلیف کردند چون سلطان بشرط امامت متصف نبود و قبول نکرد  
اول در کوفه صد تا زیاده اش زدند در ده روز هر روز ده تا زیاده و آخر در بغداد

[illegible]

لا خلاف بين الأئمة في تكفير غلاة الروافض وهم الذين زعموا أن الله قد حل في الأنبياء  
ثم في الأئمة (ومذهب أكثر طائفة أئمت كـ) (شهادتهم بدع غير مكفر) مقبولت  
وأكرهه سب صحابه كند واما امام الحرمين واما غزالي ويقول كره شهادته كره  
سكرا ما عت أي بكر يا عمر يا شهاب صحابه يا كذنف عائشة غايبه يقول ينبغي ليكن  
شهادته كره كـ تفصيل على رأي بكر كذا في نزاع مجموعت وكذا في صاحب شانه  
برائته كـ كـ وصيت مالي كذا في رأي اهل ناس از مسلمين بر روافض فخذ  
هذا هم الله طريق القلاح ورواههم وحقق المصالح الى هاتين شرح الادب وان المخذ  
لهي ابن أبي طالب القاضي مير حسين الميرزا (شيخ علماء الدولة في سمرقند ورواه  
ميكويديك جميع فرق اسلامية اهل نجاة تندومر ادا زنا جبه در حديث (هست فرق امتي  
على ثلاث وجوهين فرقة ثالثا نجف منها واحدة) ناجية في شفاعت (قل يا عبادي الذين  
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور  
الرحيم) من شرح المذكور (فائدة) اجبنا على ان الجن من كان مؤمنا منهم فانه يدخل  
الجنة وهل لهم الثواب قال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه لهم الجنة ولا ثواب لهم لان  
الله تعالى قال خيرا منهم) يا قومنا اجيروا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم  
ويجزيكم من عذاب اليم ذكر المغفرة والنجاة ولم يذكر الثواب وعند أبي يوسف وعنده  
والشافعي لهم الثواب كالتقوية والاصح ان يقول ليس لهم ثواب في الدنيا ولا في الآخرة  
يقدمون في النار والشم والسم كذا في الملائكة الاستماع لغيرهم ليس لهم  
استماع في الجنة مع اهل الجنة وقال بعضهم لهم استماع بحسب طيبتهم وعادتهم  
والاصح ان لهم الطمئنة مع اهلهم ولا يكون مع اهل الجنة كذا في القهيد (الامام  
السالي الحنفى يراى مسلمين واثواب يستجرون كـ حقوقيشان نبود وذهب امام  
أبي يوسف ومحمد ايشان را ثواب هست (كـ كذا في مسائل الجنة من الزوائد المجموعة  
في النسخ الحنفى وذكر في الخلاصة قوله ليس للجن ثواب تأويله من جنس ثواب الانس  
وسئل عن الملائكة هل لهم ثواب كعذاب قال نعم الا ان عقابهم ليس كعقاب آدميين  
وثوابهم ليس كثوابهم لان الثواب التاخذ وتنافى الدنيا الشراب والطعام وكذلك  
في الآخرة وتلفد الملائكة بالطاعة وتضوها في الدنيا وكذا في الآخرة كذا في آخر  
التاوى الظهيرية في النسخ الحنفى اما الملائكة من وجد منه كفر فهو من اهل النار  
كالمسلم عليه الجنة ومن وجد منه العصية دون الكفر فعليه العقاب كقصة هاروت  
وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من اهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن كفر فهو  
من اهل النار ومن آمن واطاع فهو من اهل الجنة ولا ثواب له عندم خلافا له كذا  
في معتقات الشيخ أبي المعين النسي أقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال أبو حنيفة  
بانه لا جزاء للجن على الطاعة الا بالصلة من العذاب كما هو تقرر ببعض الكتب فالرد

عليه ظاهر وان ظاهرا بان لهم الجنة والا كل والشرب لكن بالاستعانة والاستعانة وان  
 قواهم ليس من جنس ثواب الانس قال غير ظاهر فاعاد كذا قوله تعالى (استغفرون  
 وذوبه اوليه) لا يدخل عليه في الاستعانة قال بالعلم لهم مع اهلهم لكن يرد  
 على مذهبه في خلق في الجنة انه قال لا يجوز الاستعانة بالمعظم فعلى كنه مذهبه  
 بانه طعام الجن وايضا كفي تفسير المدايك لصاحب الكافي الحنفى قيل ان الجن  
 كرهوا ان يتزوجها سليمان فتغنى اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنة وقيل كانوا  
 ان يلتمسوا له يجمع لفظة الجن والانس وتصل صاحب القية في الفقه الحنفى  
 اختلاف المشايخ في المناكحة بين الانس والجن فحسنته نقل من بعضهم انه قال يرفع  
 السائل لمخاتمه من المجموعة الحنفية وتصل سائل الماخة في الانساب والاطار  
 لابن نجيم الحنفى (قالوا احد شلتن شافان) رويتم عن النبي صلى الله عليه وسلم  
 وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولا يدخل  
 النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ثم رويتم من قوله لا اله الا الله  
 دخل الجنة وان ذنوبه وان سرق قالنا والسرقة اعظم عند الله تعالى من سفارحة  
 من خردل من كبر قالوا وهذا اختلاف قال ابو محمد ونحن نقول انه ليس ههنا  
 اختلاف وهذا الكلام خرج مخرج الحكم بريدانه ليس حكم من كان في قلبه مثقال  
 حبة من خردل من ايمان ان يدخل النار ولا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل  
 من كبر ان يدخل الجنة لان كبرياؤه عز وجل ولا يستوثق به في قوله لا اله الا الله  
 لم يكن حكمه ان يدخل الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام  
 قولك في دار ايتوا صغيرة لا يتول هذه الدار امير يزيد حكمها وحكم اهلها ان يترها  
 الامراء وقد يجوز ان يتولوها وقولك هذا بلد لا يميزه حرز زيد ليس حكمه ان يتره  
 الاسرار وقد يجوز ان يتره وحسبك ذلك قوله عليه السلام من صام الله رصبت  
 عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وعدائه ولم يعمل برخصته وبسره والراف  
 عن الرخصة كل راغب عن العزيمة وكلاهما مستحق لعقوبة ان شاء الله تعالى  
 وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا الجراؤة جهنم في حكمه ان يجازيه  
 بدنه والله يفعل ما يشاء وهذا على حديث ابي هريرة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب  
 بنحوه ومن وعده على عمل عا با فهو تعالى فيه بالخيار (وحدثني) عن ابي رافع  
 له يسدي قال حدثنا عمر بن بن انس قال سمعت عمر بن الخطاب يقول في يوم  
 يوم القيامة فاقام بين يدي الله تعالى فيقول لي لم تحت ان اسأل في امار فقولت  
 فقلت يا رب ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فاعلم ان الله لا يهدي  
 قلوبهم وما في البيت اصغر مني ارايت ان قال لك فاني قد قلت ان الله لا يهدي  
 قلوبهم وبفسرهم اذن ذلك لم يشاء من ابن علي اي لا يشاء الله له قال

فما استطاع ان يرد على شيئا (من شرح الاحاديث المشككة) للامام المحقق أبي محمد  
 عبده بن مسلم بن قتيبة الدنوري عليه الرحمة (ان الله لا يغير ان يشرك به ويغير  
 ما دون ذلك لمن يشاء) فان قلت قد ثبت ان الله عز وجل يغير للشرك لمن تاب عنه  
 وانه لا يغير ما دون الشرك من الكبار والابناء لوجه اخر فله ان الله لا يغير ان  
 يشرك به ويغير ما دون ذلك قلت الوجه ان يكون الفعل المتقرب والتب جميعا موثقا  
 الى قوله لمن يشاء كانه قيل ان الله لا يغير لمن يشاء الشرك لا يغير لمن يشاء ما دون  
 الشرك على ان المراد الاول لمن لم يقرب وبالكافي من تأييد القليوب قول ان الامر لا يبدل  
 الدينار ويبدل القطار لمن يشاء يزيد لا يبدل الدينار لمن لا يستأجره فربما لا يغير  
 لمن يستأجره انتهى من الكشاف (قوله فان قلت الخ) وبعد السؤال انه ان كان  
 المراد بعد التوبة فكيف يصح لا يغير فانه يغير الشرك لمن تاب وان كان قبل التوبة  
 فكيف يصح ويغير لانه لا يغير الشرك والكبار الا بعد التوبة واجاب بان المراد  
 بأحدهما قبل التوبة وبالاخر بعدها ووضف هذا الجواب ظاهر واعلم ان مراد  
 الرمح شري ان يجيب عن شك اهل السنة والجماعة في هذه الآية فانهم قالوا هذه  
 الآية تبدل على انه تعالى يغير غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله  
 لا يغير ان يشرك به هو انه تعالى لا يغير غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله  
 لا يغير ان يشرك به هو انه تعالى لا يغير ان يشرك به فضلا عن قبل التوبة لانه يغير  
 على سبيل الوجوب أي بعد التوبة كما هو مقتضى الآية لا يغير ان يشرك به  
 ويغير ما دون ذلك لمن يشاء فضلا عن قبل التوبة لا يغير غير الشرك  
 قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المستفاد من ذلك لا يليق بمعصية التعميم  
 ونحوه من طرفه ومثل مثال لا يلائم الآية ولا واقعها فان الواقع لا يلائم ما ذكره  
 من المثال ان مثال ان الامر لا يبدل القطار ويبدل الدينار لمن يشاء ويكون معناه  
 لا يبدل القطار فضلا ويبدل الدينار فضلا (من شرح العلامة على الكشاف) ان الله  
 لا يغير ان يشرك به لانه بت الحكم على خلوه عنه ولان ذنبه لا ينجي اثره فلا يستعد  
 للغير بخلاف غيره (ويغير ما دون ذلك) أي ما دون الشرك صغيرا كان أو كبيرا  
 لمن يشاء فضلا عليه واحسانا والمعتزلة علقوا بالتعلقين على معنى ان الله لا يغير الشرك  
 لمن يشاء وهو من لم يقرب يغير ما دونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس  
 عموم آيات الوعد بالاعتقالات اولى منه وتخصيها لهم فان تطبيق الامر بالشيئة شاق  
 وجوب التعذيب قبل التوبة والعقوبة بعدها فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على  
 الخوارج الذين يزعمون ان كل ذنب شرك وأن صاحبه تخلف في النار (من انوار التنزيل)  
 للشافعي البضاوي عليه رحمة الباري (قوله لانه بت الحكم على خلوه) قيل  
 الاول الاقتصار على الوجه الاول لان الشافعي على استعداد الحمل وهو مذهب  
 السلفية والشرك يكون بمعنى اعتقاد ان الله شريرا وبمعنى الكفر مطلقا

وهو المراد هنا وقد صرح به في قوله تعالى في سورة لم يكن خوله (ان الذين كفروا من  
أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها) فلا يبقى شبهة في عمومته شهادته (قوله  
وفي تقييد بلا دليل) يعني ان تأويل المعتزلة مني على تقييد عموم آية الوعد على الآية  
الناسخة بمفردة ما دون ذلك الشرك بالثبوت عنصرت فالواقع الآية في اتصال بغير  
ما دون الشرك لم يشأ مقفونه وهو التائب والحال انهم بها نظروا على عموم آيات  
الوعد والمحافظة على عمومها ليست اولى من المحافظة على عموم آيات الوعد فيصير  
عموم آية الوعد تقييد بلا دليل لقوله اذ ليس عموم آيات الوعد باحصاة اولى من  
أي من عموم آيات الوعد فانه قد كلفهم في تقييد آيات الوعد بالثبوت عند التعارض  
شأنهم زاد عليه الرحمة (قوله ونقض لذهم الخ) رده صاحب المستكشف فقال  
وما قاله بعض الجماعة من ان التبييد بالثبوت ينافي وجوب التعذيب فليس ثبوت  
ووجوب الضيق بعد حاله يسدور من ثبوت لان الوجوب بالحق صفة بوزن التبييد  
عندهم وايضا فانه اشبه بقليل ان الامر يسدل القطار الى ثبوت ولا بد ان يترك  
لمن يشأ الى ان التبييد يعني الانقضاء وهي تفتضي الوجوب وتؤكد كمال المدق  
فلا يرمي ما ذكره من احواله الزم الخواص بعضهم من التقابل فله من حثية القول  
الشهاب الخفاف المسمى (الحضرات الخمس الالهية) صوفية مشهورند حضرات  
كلمة الهية بنسبت اول حضرت نبي مطلق واربع آيات ثابتة است نام حضرت نبي  
مضافا اليه بنسب مطلق اقربست وان شئت في شمس في ردات ثمانية حضرت نبي  
مضافا اليه بنسب مطلق اقربست وان عالم ثالث رابع حضرت تهادت  
مطلقة كذا في مركزا حضرت نام حضرت نام حضرت نام حضرت نام حضرت نام حضرت نام  
عالمات تفتصيل وانسان باجمال ونسب نقطة وحادث دون صفاته ووجوده وليست  
ومنتهى بنسب انسان وليست التدرج ازل الى ان (نزل الملائكة في الروح بها  
باذن ربهم من كل امر) ودر نصف ديكر عروبست و يوم القيامة مطان آتست  
(تخرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) وعلم تهادت  
منظور عالم ثالث واول منظر ارواح واول منظر احسان ثابته است واول منظر احسان  
الهي وحضرت واحديت واول منظر احديت واول منظر احديت واول منظر احديت واول منظر احديت  
اسرافيل بعرض است واول منظر احديت واول منظر احديت واول منظر احديت واول منظر احديت  
وسمى اسمك في اول منظر احديت واول منظر احديت واول منظر احديت واول منظر احديت  
عزير آت في دورين مقام كفته چون باطن عارف باو كويده سر حثت طهار كي  
بايد كفت نوربان بايد ردي رباب ديرين هي نكو ويا حق لا هو بدست  
وانسوت انسان ومكان عالم تهادت نام در جبروت ومكانوت حلافت به هي كوت  
جبروت صفات ومكانوت مجردت وعلم شال وفي عصرى در شرح صور كفته







ثلثا فستون درجة لأن القلعة مقسوم بانى عشر برجا وكل برج ثلاثون درجة  
 فخصر واعد درج القلعة الثمانية والستين في ستة وستين ميلا وتلثين التي هي  
 حصة كل درجة فكانت الجبله ربعة وعشرين ألف ميل وهي ثمانية آلاف فرسخ قال  
 فعلى هذا يكون دور كذا الارض مسيرة ألف مرحلة وثلث مسيرة ثلاث سنين  
 الانحاثين وما جسر النهار دون الليل لأن المرحلة ثمانية فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال  
 وهذا شاق لما شتهر من ان الارض مسيرة خمسمائة سنة مع ان طول النهر اقل من  
 دور ومساحته ويعلم من ذلك ايضا ان كل ثلاث مراحل الاخرة أميال وثلث  
 في السير الى جهة الشمال يرتفع القطب درجة ويكون عرض البلد التي انتهى اليها  
 زائدا درجة على عرض الارض التي ابتدئ بالسيرة منها بالثلاث مراحل المذكورة  
 افما كانت المرحلة اربعة وعشرين ميلا كما قدروا في مسافة اقصر الشريعة وبما  
 يدلك على هذا ان عرض المدينة المشرقية على عرض مكة العظيمة ثلاث درجات والله  
 اعلم والمحمود من الارض قدر ربع الكرة تقريبا ولما قيل في هذا ان العالم  
 ايا في اربعة اجزاء الصول في ذيل تضعيف بيوت القسطنطين فذهب جمهور اهلها  
 الى ان الفرق المعتدلة ان تقسم في ربع الملائكة والبشر والجن والسياطين  
 واختلوا في هل الجن نوع والسياطين نوع ثم روي قوم الامر كذلك وقال آخرون  
 الجن هم الارواح لطاهرة الخيرة والسياطين الارواح المؤذية الشريرة وأما الجحوش  
 ففهم غلو شديد في هذا الباب لانهم قالوا ان العالم ايات اربعة ماخير حتى رحيم  
 والشاشر برجيل طاس مؤذ ولا اله الخيرة اعوان وجنده وهم الملائكة والاله الشرير  
 المؤذية اعوان وجنده وهم الشياطين والارواح الحبيثة والاله الخيرة السماء وجنده  
 في السماء والاله الشرير في الارض وجنده في السفلى فزعموا وهذا الذي يسمونه بالاله  
 الشرير هو الذي يسمونه المسكون بانليس والمسلون متى وقع في هذا العالم شر  
 او فتنة او حجة فانهم يسمونه الى بايس ويخضعون لى اسمه خوفا منه ويلقوا في هذا  
 القول الى ان اقول كلمة يذكروها هي قولهم ونيته من الشيطان الرحيم فيستعينون  
 من شره ثم يقولون بسم الله الرحيم وهذه درجة عملية موعظة لمناباة  
 اذا عرفت هذا فنقول قد اتفق ارباب الملوك على وجود روح قوى من الارواح  
 الحبيثة المؤذية المدعية الى الشرور والاختلاف ليس الا في الاسماء واللقاب وأما  
 النوبة فهم ايضا مفرطون في هذا الاعتقاد لانهم يقولون ان العالم هو النور والظلمة  
 وفي عالم الانوار موجود هو نور المطلق وهو الاله الخير الرحيم وأما أخرى محتلفة  
 بالاطم والصغر والنفوة والضعف وهم الملائكة وهم اعوان النور الاعظم وفي عالم  
 الظلمات موجود هو الظلمة الكاملة وهو الاله المؤذي الشرير وأرواح أخرى  
 شتى في الصغر والعظم والنفوة والضعف وهم الشياطين وهم اعوان الظلام الاعظم

وهذا يذهب المذهب المشتهر من هذه الامة فهذا تنص بل مذهب ارباب المال والنيل  
في هذا الباب وما العلافة فالتأخرون هم المتفردون على كاره واما المتقدمون فلا  
اعرف مذهبهم في هذا الباب لا في رأيت في كتاب التوحيد والبلدان لمقرطة كرفيه  
ان المياه الواقعة توث من التمرات والماء كذا وكذا ومن جعلها لصرع ثم قال  
لا يزيد الصرع الذي يعالجه اصحاب الهياكل بل الصرع الذي يعالجه اهل طباء وهذا  
تصريح بان الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا (من المذهب النعانية) وباني  
الايمان المتعلقة بالجن والشياطين تبعه في هذه الأمور بثلاث شواهد من اخبار اكبر  
في القريب الى النصف منه (قال الحركة) لا شك في وجود موجودات كان واجبا فهو  
المطلوب والاحتجاجات كما احتاج الى مؤثر فلا يمكن ان يها الى الواجب لبطان  
الدور والتسلسل فقال في شرح المواضع في هذا المسلك طرح لبيان حدوث العالم  
او امكانه وما يتوجب عليه من الاستلزام والاجابة اقول لا يمكن ان المتطهين ايضا  
لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم كهم زادوا في المدعى على حاجة انبه من كون  
الواجب ما في العالم سواء فاحتاجوا الى اثبات حدوث العالم وحده او مع امكانه ومن  
لان الماد في اثبات الواجب عند الحكماء مجرد الالامكان ولا بد من ملاحظة الحدوث  
عند المتكلمين فلا تناقض الحال في اصل المدعى أي اثبات الواجب في الجمل على  
الطريقين ويزيد تتر بر شرح الفاضل (من المذمومة المذهب) وبية الايمان ريد  
وتنص عند الشاعر وهو الحديث عن الافق وتحت قوله بوجوبية واصحابه وكثير  
من العلماء كلام الحرمين لانه اسم للتصديق البائع هذا خبره وتذمه ولا يجوز به  
الزيادة والنقصان واما تناقض اذا دخل فيه انطاعات ولما قال الامام الزيد ان هذا  
الخلافا فرع تسمية الايمان وذكر صاحب المواضع الحق ان التصديق بخلق الزيادة  
والنقصان بحسب القوة والنقص قولكم الواجب المتيقن والمناقض لا يحدث  
الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان تناقض ثبات ثبوتان فقط وتماثلت الحق  
المطالب التي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبيان حله حسم الشيق قوله  
ايضا ما حشدا أقول فيه بجهتان كما لا أول فلا نذكر اسيد اشرب في حاشية حطة  
شرح الحديث ان الطنون تفتقد قوة وضعها دون ايض وقد تفتقد ذلك جعل من  
كانا غير موافق بل فاسم الحروف في شرحه في قوله لا بد من من بعض  
قال اما التصديق بانه تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ولا يصح ذلك وجوبه  
التصديق لا بد ان تنقصه وشكا ونخرج من اسم اذيب وشكا شرح له هذا  
في بحث عمدة الملائكة وما يشك من انه قد عده حيات في باب فعدت من  
اريد به انه لا يحصل منه لا متناذرا خبره واختاره تصديق فلا ريب في ان  
لا يحصل الحق بثلث الحكم فاعلم ان هذا هو المذهب المشتهر من

لا يعتبر ايمان المتقصد وقد قال صاحب النهاية في شرح التمهيد على مذهب أي حنيفة  
 فحصل في المسائل الاعتقادية أن يقال ما اعتقده وقلبه حتى يقينا وما قاله غيري  
 باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى أن الظن لا يفتي من الحق شيئا وقوله تعالى في وصف  
 الكفار أن تظن الظنوا وما نحن بمعتدين أقول لا كلام في أنه يكفي الظن في اثبات  
 الرقبة وصفة السمع والبصر وعذاب القبر والافضلية بين الأعيان والملائكة وأما لها  
 وأما الكلام في اثبات الوحدة والقيامة والنبوة ونظائرها والظاهر اعتبارها بالخرج  
 (تسمية) الايمان بالعمل ثم شهادة واحدة عند أي حنيفة وهو أن يقول لا اله الا الله  
 ثم يجب عليه الثبات والتقرير بأوصافه الايمان وعند الشافعي يتم بهادق وهو  
 أن يقول لا اله الا الله محمداً ولله ثم يجب عليه سائر أوصاف الايمان وشرايطه وحد  
 شرائط الايمان وأوصافه فكل مسئلة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان بخلافها  
 فإنه يكون شرطاً للصحة الايمان ويحكون وصف الايمان والدليل عليه ما روى عن  
 النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الايمان فقال أن تقر بألقم ولا تمكته وكتبه  
 ورسله والبعت بعد الموت والتدريج ثم روى عن (من مجموعة الحنفية) قال المبحث الخامس  
 قوة النفس باعتبار أثرها عن المبدأ الخ قد سبق أن لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير  
 والتميز فكذلك يطلق على مبدأ التغيير والاضمار فقوة النفس باعتبار أثرها على قوتها  
 من المبادئ المستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلاً نظرياً واعتبارياً أي غير حاشي بالبدن  
 لتكميل جوهره وإن كان ذلك أيضاً عائد الى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها  
 في تمصيل العلم والعمل يسمى عقلاً علمياً والمنهوي أن مراتب النظرى أربع لانه اما  
 كمال واما استعداد فهو الكمال قوى أو متوسط أو ضعيف فالضعيف وهو من قابلية  
 النفس للادراكات يسمى عقلاً هيوالاتياً تسميها بالهوى الاولى الخالية عن جميع  
 الصور القابلة لها بغير قوة العقل ~~الكتاب~~ والمتوسط وهو استعدادها لتفصيل  
 النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلاً بالملكة المحصل لها من ملكة  
 الانتقال الى النظريات بمنزلة الآتى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب التماس  
 في ذلك اختلافاً عظيماً بسبب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقدار  
 على استحضار النظريات متى شأ من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة  
 مخزونة تتمتع بمجرباً بالصفات بمنزلة التماس على الكتابة حين لا يكتب وله أن  
 يكتب متى شأ يسمى عقلاً بالفعل لشدة تقربه من العقل وأما الكمال فهو أن يحصل  
 النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلاً مستقداً أي من خارج  
 وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيماله من الكمالات  
 ونسبته الى انسيبة النفس الى أبعادنا وتختلف عبارات النظم في أن المذكورات  
 أسماؤها هذه الاستعدادات والكمال أو النفس باعتبار اصفائها أو لقوى في النفس

هي مباديها لذلك يقال ان العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول الصفات  
 الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد للمحض وثالثة انه  
 النفس في هذا النظر من حيث قابليتها للعلوم ~~وصكك~~ في البراق ويرى يقال  
 ان العقل بالملكة هو - صول لضروريات من حيث تؤدي الى النظريات وقال ابن  
 مينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بغيره لئلا يفسد  
 والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ  
 والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بل انهما مختلفان باعتبار فاعله من  
 جهة تخصيصه لنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصوله لانيه بالفعل مثل مستفاد  
 ويرى ان العقل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختصرا  
 ايضا في ان المعنى في المستفاد هو حصول النظريات المكتسبة بنفس بحيث لا يفسد  
 اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وحينئذ لا يفسد  
 جهته اما ذات النفس متعلقة بالبدن أو مجرد الحصول حتى يكون قسلا العقل بالفعل  
 بحسب الوجود على ما شرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرب  
 المطلق الذي قد حصل القوي من الانسانية والحيوانية والتبعية ولا يعني ان هذا  
 اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربعة ثم حضور الشكل بحيث لا يشوب  
 أمسا لا هو كان مرتبة الاستعداد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس انحلت من  
 العلوم مع انها قابلة للتأثير في تلك الحقائق فلهذا هو في ذلك من حيث ضروريات  
 فقط بحيث يستعد بتأثير الملكة وان حصلت النظريات فيصا من ذلك عشرين صفة  
 بالفعل بل لها قوة الاستعداد بمجرد التوجيه بحيث النفس حينئذ يستعد بالفعل  
 وان كانت حاضرة بحيث النفس مستعدة للاستعداد فالحالات اربع لا تغير حالة الحلق واطاة  
 حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع  
 الحضور والمرتبة هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قد انشأ من ان النفس  
 تكون متعلقة بالملكة ثم عقلاية بالفعل ثم استعدادا للمعنى ثم انما هي مادة  
 وثالثا ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة تتساقط لطريق من ضروريات  
 في ضرورة العقل بحيث يتبين شأنه - تحصر الضروريات واستيعابها - حركات فترجعه  
 في كلام تقوم من شرح المقصد فحققت لتساقط وجهه - حركات فترجعه  
 لمعتدون في الاستعداد ثم تسمية والمادة في غاية العلم من سوء الاستعداد  
 وتركها اربعة ورعا تعود الى النفس فيجب وليس في ذلك ريب وانما  
 تقوى صحة هذه الأركان في تصادف في اربعة من اجزاء الحواس وقوى من فاعله  
 والقياس وجوازها ايضا منهم فثلاثة اركان في وقت واحد في وقت واحد  
 حادثة تسمية من حلال وحرام فترجوا في الاستعداد وتكون متعلقة

فان وجدوا فيه خصا ظاهرا عسكوا به وأجروا حكم الحادثة عن مقتضاه وان لم يجدوا  
 فيه نصا فرعوا الى السنة فان روي لهم في ذلك خبر أخذوا به ونزلوا على حكمه  
 وان لم يجدوا الخبر فرعوا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاربعة ضد هم اثنين  
 وثلاثة وكانت هذه اربعة اذ وجب علينا الاخذ بمقتضى اجماعهم وافتاءهم والفرق  
 على مناهج اجتهادهم وبما كان اجماعهم على حادثة اجماعا اجتهاديا وبما كان اجتهادا  
 مطلقا لم يصرح فيه الاجتهاد وعلى الوجهين جميعا فالاجماع بمقتضى اجتهادهم  
 على التمسك بالاجماع ونحن نعلم أن الصحابة رضوا بمقتضى اجتهادهم الذين هم الاثنا عشر  
 لا يجتمعون على الضلال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تقمع اثنى على الضلالة  
 ولا يمكن الاجماع لا يتحقق من نص خفي قد اختصته لاهل القطع فعلم ان المصدر  
 الاول لا يقع من على امر الاعيىف وتوقف فاما أن يكون ذلك النص في نفس الحادثة  
 قد انتقوا على حكمها من غير علم باستند اليه حكمها واما أن يكون النص  
 في أن الاجماع حجة وشاملة الاجماع بدعة وبالجملة مستندا لاجماع نص خفي أو على  
 لاهل الاجماع والاثني عشر الى اثبات انه حكم المرسلة ومستند الاجتهاد والقياس هو  
 الاجماع وهو أيضا مستند الى نص مخصوص في جواز الاجتهاد فرجعت الامور  
 الاربعة في الحقيقة الى اثنين وبما ترجع الى واحد وهو قول الله تعالى ولا تتبع  
 قطعا وبما أن الحوادث والوقائع فما هي الحوادث والوقائع فاما الاجتهاد فليس هو  
 والعدو ونعلم أيضا أنه لم يرد في شكل حادثة نص ولا تصور ذلك أيضا والنصوص  
 اذا كانت حادثة والحوادث غير متناهية وما يتأخر لا يضبطه ما يتأخر علم قطعا  
 أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يصحكون بصدور كل حادثة اجتهاد  
 ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلا خارجا عن ضبط الشرع فان القياس المرسل  
 شرع آخر واثبات حكم من غير مستند وضع آخر والشارع هو الوضع لا الحكم فيجب  
 على المجتهد أن لا يعدو في اجتهاده عن هذه الاركان وشروط الاجتهاد من معرفة  
 قدر صالح من الفقه بحيث يمكنه فهم لغات العرب والفرس واللاتين والاضطراب الوضعية  
 والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل  
 ولغوي الخطاب ومفهوم الكلام وما يبدل على مفهومه بالمطابقة وما يبدل بالتضمن  
 وما يبدل بالاستبعاد فان هذه المعرفة كالآلة التي بها يحصل الشيء ومن لم يحكم الآلة  
 والافادة لم يصل الى علم حقيقته ثم معرفة تفسير القرآن خصوصا ما يتعلق بالحكام  
 وما ورد من الاخبار في معاني الآيات وما روي عن الصحابة المتعبرين كيف فسلكوا  
 مناهجها وادى معنى فهو من مدارجها ولوجوه تفسيرها والآيات التي تتعلق  
 بالمواعظ والتقص قيل لم يضره ذلك في الاجتهاد فان من الصحابة من كان لا يدري  
 تلك المواضع ولم يعلم بعد جميع القرآن وكل من أهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار

بمقتضى ما استقيدها والاحاطة بأسوال المسئلة والرواة عدولهم وثقاتهم ومقتضى ما  
 مررودها والاحاطة بالوقائع الخاصة بها وما هو قائم وود في حادثة خاصة بها  
 خاص عم في الكل حكمه ثم الفرق بين الوجوب والتدب والاباحة والخطر والكره  
 حتى لا يذهب عنه وجه من هذه الوجوه ولا يقتطع عليه باب يسلب ثم معرفة مواقع  
 اجماع الصحابة والتابعين من القضاة الصالحين حتى لا يقع اجتناؤه في محالة الاجماع  
 ثم التمدد الى مواضع الاقضية وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصل او لا ثم طلب  
 معنى فحيل مستنتط منه فيعلق الحكم عليه أو يسميه بطلب على الظن فيلحق الحكم به  
 فهو من جنس شرائط لا بد من اعتبارها حتى يستحسنون التمسك بمقتضاها واجبا للاجماع  
 والتقليد في سبق العاصي والافضل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرناه  
 من قبل مهمل فلو افاذا حصل التمسك بهذه المعارف ساء له الاجتهاد ويكون الحكم  
 الذي أدى اليه اجتناؤه سائفا في الشرع ووجب على العاصي تقليده والا بدخوله  
 ثم اختلف أهل الأصول في نصيب المجتهدين في الأصول والمروءة هل من أهل  
 الأصول على أن الناظر في المسائل الأصولية والاحكام العقلية القينية القطعية  
 يجب أن يستكون من الاجابة فالصحيح فيها والحدود فيها ولا يجوز أن يفتي  
 المختلفات في حكم عقل حاشية الاختلاف بيني والاشتباه على شرط التقاليد المذكور  
 بحيث يفتي أحدهما ما يثبت له لا يحرم لوجهه الذي يثبت له لا يستحق الصدق  
 والكفيل والحق والساطع هو بان لا اختلاف بين حمل لأصولي لأسلام وبين  
 أهل الاسلام والمثل والمثل انما خرجة عن الاسلام فان المنسحب لا يحمل وان  
 الصدق والصواب والخطا عليه في حالة واحدة وهو مثل قول أحد الفقهاء بن زيد  
 في الدار في هذه الساعة وقول الثاني ليس زيد في هذه الدار في هذه الساعة فانما نعلم  
 قطعا ان أحد المخرجين صادق لان المخرجين لا يحمل المختلفين فيصفا فيستكون  
 زيد في الدار ولا يكون في الدار لعمري قد يختلف المختلفان في مسئلة ويكون حمل  
 الاختلاف مشتركوا بشرط أن يكون تضليل القضيتين بافذا غلبه بغير أن يصرف  
 المسألة من يرتفع التراجع بها رفع الاشتراك أو يعود النزاع الى أحد الطرفين مثال  
 ذلك المختلفان في مسئلة الكلام ليدانوارا على معنى واحد بلقي والاشتباه فان  
 الذي قال هو مخلص لوق اراد به أن الكلام هو الحروف في لسان وزعموا اما اراد الذي  
 معنى آخر فلم يوارا بالتنازع في المطلق على معنى واحد وكذا في مسئلة رؤية فان  
 الثاني قال الرؤية اتصال شعاع بالمرق وهو لا يجوز في حق الباري والتمسك به نادرا  
 أو علم مخصوص ويجوز تعلقه بالباري تعاد فلم يوارا لقي ولما ثبت على معنى واحد  
 الا اذا رجع الكلام الى انسان حقيقة الرؤية فيثبت من وعيها هي ثم تكلمان  
 قضيا وانما لا يمكن ان تصدق القضيتان وقد صار أبو الحسن العنبري ان لا

مجتهد نظر في الأصول حسب لاه أدنى ما كتبه من المبالغة في تسديد النظر والمنظور  
 فيه وإن كان متبعين نصا وأثباتا إلا أنه أصاب من وجهه وإنما قد صكر هذا  
 في الإسلاميين من الفرق وأما الخارجيون عن الملة فقد تقررت التصويص والاجماع  
 على كفرهم وختمهم وكان سياقه مذهبه يقتضي تصويب كل فاطر ومصدق كل فاعل  
 الآن التصويص والاجماع صحتهم عن تصويب كل فاطر على الاخلاق والاصوليين  
 خلاف في تسكير أهل الاهواء مع قطعهم بان المصيب واحد بعينه لان التسكير يحكم  
 نرى والتصويب يحكم عقلي فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وظل مخالفه ومن  
 ساهل متأهلم يستكفر ومن كفر قارب كل مذهب ومقالته بمقالة واحد من أهل  
 الاهواء أو المثل كقرب مبالغة القدر بين الجوس وقرب المشبهة باليهود والرافضة بالتماري  
 فأجر يحكمهم هو لا في ماسن المناكحة وأكل الذبيحة ومن ساهل ولم يكفر قضى بالتضليل  
 وحكم بانهم حكم في الآخرة واختلفوا في القصر على حسب اختلافهم في التسكير  
 بالتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغير وعد أو أنا فان كان مصاد  
 نروجه عن تأويل واجتهاد سمي باغيا خطئا ثم البقي هل يوجب القصر أم لا فعند أهل  
 السنن اذ اليرجى من البقي عن الايمان لم يستويج بالحق وعند المعتزلة يستحق اللعن  
 بحكم نفسه والقاسق خارج عن الايمان وإن كان مصدر نروجه عن الحق والحق  
 والمرور عن اجماع المسلمين استحق اللعن بالسنة والتضليل بحسب السنة وأما  
 المجتهدون في الفروع فاختلوا في الاحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع  
 الاختلاف سنن ثلثات الثلاثون بحث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما ينفذ ذلك  
 على أصل وهو أن يثبت هل قد تعارض حكم في كل حادثة أم لا فمن الاصوليين من صار  
 الى أن لا حكم قد تعارض في الوقائع المجتهد فيها حكم بعينه قبل الاجتهاد من جواز  
 وحظر وحلال وحرام وانما حكمه تعالى ما أدى اليه اجتهادا المجتهد وان هذا الحكم  
 منوط بهذا السبب فالمرجوع السبب لم يثبت الحكم خصوصاً على مذهب من قال  
 ان الجواز والمطر لا يرجعان الى صفاته في الذات وانما هما راجعان الى قول الشارع  
 افضل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم ومن الاصوليين من صار  
 الى أنه تعالى في كل حادثة حكم بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر بل  
 وفي كل حركة يحرزها الانسان حكم تكليف من تحليل وقهرم وانما يراه المجتهد  
 بالكلي والاجتهاد اذا الطلب لا بد من مطلوب والاجتهاد يجب أن يكون من شيء الى  
 شيء فالطلب المرسل لا يقتل ولهذا يترد المجتهد بين التصويص والظواهر والعمومات  
 وبين المسائل المجمع عليها فيطلب المراجعة العنوية أو التقريب من حيث الاحكام  
 والصور حتى يثبت في المجتهد فيه مثل ما تطلبه في المتفق عليه ولو لم يكن له  
 مطلوب معين كيف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا المذهب المصيب واحد





اللهوا أبدأ لانهم يخلصون الايمان والسليقة والشهادة الذين هم اصحاب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والاصار في أن يعرف  
 الله بهم العذاب عن أهل الارض بعضهم فان النبي صلى الله عليه وسلم كان امانا  
 في آتته قال الله تعالى وما كان الله ليعلنهم وانتم فيهم ثم اصحابهم من بعده وأهل بيته  
 قال عليه السلام أهل بيتي أمان لا تنق وقال عليه السلام اصحابي امنتم لا تنق  
 اذا ذهب اصحابي ألقى أمتي ما وعدون فلما قبض الله عز وجل على ربه جعل فيهم في كل  
 عصر وصي يدا لهم على حسب ما يليق به في ذلك العصر فيخرج بهم السوء عن  
 أهل العصر وهو لا يدركها الجنة بالأعمال يعني بطريق كرات الظاهرة فانهم ليسوا  
 بأكثر صلاحا من صيما وجاهدا وشفقة من غيرهم من صالحى المؤمنين ولكن دخولها الجنة  
 الصفات التي تفردوا بها عن غيرهم فقد يجوز أن يكون في عصرهم من هو أكثر علما  
 منهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم في أبي بكر رضى الله عنه انه لم يفضلكم بكمرة صلاة  
 ولا صيام ولا حكمة بشئ وقر في صدره وقوله يستأذنه الاخص أى يحضرونها بفوات  
 ما دون الله وسلامة الصدور ومن السكون الى غير الله وقال تعالى الا من ألقى الله بطلب  
 سابع قبل سابع عمادون الله والرجة للمسلمين الشفقة على خلق الله في فعله انقالهم  
 وتخفيف مؤنهم عندهم من معاني الاخبار للشيخ الامام السالك الحق العارف  
 الصوفي أبي بكر بن اسحق الكلالي رحمه الله بالرجة والرضوان والله اعلم  
 بمرحمة الجنان (مسألة) قال بعض الحكماء لله تعالى قوله صلى الله عليه وسلم  
 من مات ظلمت عليه عيناه المسمى ما هو المراد بالقيام المطلق بل هي قبلة خاصة  
 ذكرت تخصيصها في قول كتاب الصوم من الاحياء والقيام المطلق ما لم يكن الكفاية وذلك  
 لمساعد عند الله مخفى عن الخلق لسر من الاسرار الله أعلم به والاوليات وان كانت  
 متشابهة لكن يجوز في العقل اختصاص بعض المواقيت ببعض أنواع الوجود ما على  
 مذهب المتكلمين فيجعل ذلك على المشيئة كما يحال احداث العالم في بعض الاوقات  
 على المشيئة مع أن الاوقات متشابهة بالاضافة الى القدرة وعلى ذات التقديم وما على  
 مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحسانه أيضا فانهم متفقون على أن مبدى الحوادث  
 سر محكمات الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك تختلف أحكام القرواات وأحوال  
 السفليات وليس من ضرورة كل دورة أن يفرض حرماتها وسبق مثلها فذلك  
 خيال خفيف على مذهبهم بل يجوز أن يحدث دور وشكل لم يسبق له تغيير ولا يخلقه  
 تغيير وان لم يحدث في بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يهدها  
 ولا يعد أن تكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة فاذا فرضنا  
 الفاعل جرف الماء لحدث في الماء شكل مستدير فلما اقتضى جرمه عقيب قبل انقطاع  
 حركة الاول لم يلزم منه أن يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية كحركة الاولى لان

فإنه لا يمكن أن يكون له شكل في نفسه بل هو شكل في غيره  
فلا حق فعلي هذا الاستحصال أن يكون في التقدير الأزلي دورا عما لا يدور وهو العهود  
بعضه قلام الوجود والادعاع على خلاف النظم المعروف ولا يستحيل أن يكون ذلك  
بدا عالم لم يسبق له نظير ولأن يكون حكمه بقاء لا يلتصق بمثل الدور السابق المرسوخ  
فسيق النظم الحاصل من الابداع مستزاد في حبه وإن كان قبله أحوال أخرى فيكون  
مبدأ القياس حصول ذلك الشكل القريب في الاسباب العالية ويكون ذلك فيما  
كلها جامع لجميع الارواح في حكمها كامة الارواح فيكون قياسه خاصة مخصوصة  
وقد لا تقع القوة البشرية لمعرفة ما عسى لمعرفة ما س آحاد الناس ولا س الالياء  
فإن الالياء أيضا يكتمل لهم ما يكتمل على قدر احتياهم ولو لم يكن فذلكم بهم رهن  
كل شيء ولا يفتنى على استحالة وجب التصديق به اذا ورد النزاع به فصر بها لا يترك  
اليد احتفال فوجب الايمان به (مسألة) انكار المنكر لا عادة النفس الى الجسد ا مبر  
ثم الترتيب فيهم سائم اذ هما في القياس من غير ان يكونا روح بلا بدن غير معقول  
انكار باطل فلو قيل النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل لقطع الجسد  
وانه كيف خلق وهو ليس بمحال حلول الامراض بالجواهر فانه ليس بعرض بل هو  
جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خلقه وصفاته خالقه وهو في هذه المعارف  
لا يحتاج الى شيء من محسوساته وهو في حالة ملائسته لبدنه قادر على ان يتغير  
نفسه فاعلم ان الحسوسات كلها وهي السماوية والارضية والحيوانية والنباتية  
عارف بذاته ويجد ذاته بافتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر بشيء من محسوساته معانه  
معقول على هذا الوجه والتميز فلا تراه تعالى على الدوام في بداية طريق التصرف  
يفضي بالتصرف الى هذه الحالة حتى انه يعزب عن ذهنه شكل ملهى افتقار  
فيعزب عن نفسه ولا يشعر بشيء من الحسوسات والمفولات سود الحق  
تعالى ولا يشعر بنفسه ولا يشعر بشيء من نفسه ولا يشعر بشيء من الحق بل يكون  
شاعرا بالحق فقط فان الشعور بالشعور بالحق فقط هي الحق فالحق المتصور لمعرفة  
الحق كيف يحتاج الى ذلك وقاله حكيما لا يستغنى به عن الجسد ادى هو  
مركبا لحواس ولا يرى الا الحسوسات هي عقل حقيقة النفس وعلم قوامه انه  
لم يشكل بل ما انفصله عن الجسد وما تشكل عليه اتصاله الى ان يعرفه لا يفتنى  
لحسوى نأثر الجسد وتصوره تحت تصرفه وتصوره بكم كما يعلم فترك الاصاب  
تصوره في الارادة مع قطعه بأن لا ارادة ليست في الاصبع فليس الاصبع مسخرة  
لما ليس فيها النفس وان لم تكن في الجسد فالجسد مسخرة لهذا التحريك يجوز  
أن يحدث ويرول ويعود ولا يستحيل في العقل شيء منه ويكون لعوده ورواها اسباب

فلكية وملكية ونسبة لأغنياءها القوة البشرية فصل هذا صيب التصديق عليها  
فيسمى التعريق والامادة (مسألة) الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبتت فيها النفس  
بجوهرها عن الجسد فهي ذاتها مهيأة لان يكشف لها سائر الاشياء والامور والاعمال  
بالجسد كالجواب لها عن ذلك حقائق الامور وبعد الموت يتكشف لها الصالحات والعيوب  
حقائق الامور وذلك قال تعالى فكنت خاضعة لخطا فخطا تبصره اليوم جديد  
يتكشف تأثراً عملاً في تفرس من الله تعالى والحمد لله على ما قدر لك الا انك لو انك  
أشد تأثراً من البعض وفي قدرة الله تعالى ان يحدث شيئا يعرفه غلظه في لحظة  
واحدة تقادير الاعمال الاضلة الى تأثيراتها في التفرس بين الامور لهذا الميزان ما تفرس  
الزيادة عن نقصان ومثل في العلم المحسوس تحتلته الميزان الحروف والذهب  
والفضة والقبان للاتصال ومنه الاسطرلاب لحركة الافلاك والاقوات والمسطرة  
للتقدير الخطوط والعروض لبقادر الشعر وحركات الاصوات فالمران الحقيقي اذا مثل  
للسراس مثل عايشا من هذه الامثلة وغيرها وصيغة الميزان وسطه موجود في جميع  
ذلك وهو ما يعرفه الزيادة من النقصان وصورته تكون موجودة ليس عند التشكيل  
او النسيان عند التنبيل والله اعلم بما يقدر من تشكيل حقيقي أو تمثيل خيالي فالقدرة  
واسعة والتصديق يصح ذلك واجب

### (مسألة)

الحساب صيب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المتقدرات وتعرف  
بمبلغها وامن السان الاولها اعمال متفرقة ضارة ونافعة مفرقة ومبعدة لا يعرف  
قدرها ولا يحصر احد متفرقاتها فاذا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا  
وان كان في قدرتها تعالى ان يكشف في لحظة واحدة العالمين متفرقات اعمالهم ويبلغ  
آثارها فهو أسرع الحاسين قطعا ومعلوم ان في قدرته ذلك (مسألة) الصراط حق  
وما يقال ان مثل الشعر في الدقة فهو ظاهرا لا هو ادق من الشعر بل لا مناسبة بين دقة  
وبين الشعر كما لا مناسبة بين الخط الهندسي الفاصل بين النقط والشمس الذي  
ليس من النقط ولا من الشمس وبين الشعر دقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي  
الذي لا عرض له أصلا له على مثال الصراط المستقيم وهو في الحقيقة مثل الخط  
الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة  
سكانها بين التبذير والبخل والشجاعة بين التهور والحيث والاعتدال بين  
الاسراف والاعتدال والتواضع بين الكبر والعلامة والعتة بين الشهوة والجود  
اذ الاخلاق المتضادة لها طرق اقراط وتضريب وهي ما يسمون بها وبين الاقراط  
والتضريب وسط هو الصراط المستقيم وهو الغاية في البعد بين الطرفين وهو المركز  
كأنه ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان سكاله الفاصل بين النقط والشمس

من الخليل لأن الشمس وهذا يحتاج إلى التفتيش وهو أن كل الأسماء  
 متشابهة الملائكة وهم متشكون من هذه الأوصاف المتشابهة وليس في الملائكة  
 إلا تشابه الانكسار عنها بالكلية فكيف بمماثلة الانكسار وإن لم تكن حقيقة  
 الانكسار وهو الواسط فإن النار كذا لا حوله لا يردو القوي كذا لا أسود ولا أبيض  
 فالجمل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد السحر كذا لا جهل ولا مسدد فالصراط  
 المستقيم هو الواسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له إلى أحد الجانبين وهو أدنى  
 من الشرع فالحق يطلب غاية العدل من الطرفين يكون على الواسط والصراف متساوي  
 وهو أذا فرضنا حدة حديدية محمالة بالنار وقت نزل فيها وهي تحرب بطبعها من  
 الحرارة فلا تموت إلا على المركز لاه الواسط الذي هو غاية العدل من الجانبين  
 النقط لا عرض لها فإذا الصراط المستقيم هو الواسط بين الطرفين ولا مرض له فهو  
 أدق من الشرع فلهذا خرج من القدرة البشرية لو عرف عليه فوجب على كل نفس  
 أن يكون نورها على النار ويود أن يتقدمه كمال جهته وتعالى وإن سلك الأوصاف  
 كل على رتبة مختلفة وكذا قال تعالى ولن تستطيعوا أن تعدوا بين السماء  
 والأرض صم فلا تسألوا كل الجبل الآية فإن العدل بين المرأتين في الحق والوقوف على  
 درجة من وسطه لا ميل له إلى أحدهما لا يدخل تحت الانكسار فاه فهمت هذا فاطر  
 الله إذا كان يوم القيامة مثل تعبد هذه الصراط المستقيمة لله بعبادته بعبادته  
 بالاستقامة عليه بعمل ما هو الخط المستقيم لا محالة مرض له من تمام في هذا  
 العالم على الصراط المستقيم مزمع بأعلى ذلك الصراط ولم يل على أحد الجانبين  
 لأنه في هذا العالم مؤدب نفسه التحفظ عن الميل فصار ذلك وصفا طبيعيا ظن الصادة  
 طبيعة خاصة فزعم الصراط المستقيم مستويا بهذا الصراط حتى قطعا كما ورثه  
 الشرع (مسألة) لعلنا نقول إن هذه الخصال الحسية والخيالية التي وعدت في الجنة  
 لا تدرك إلا بالقوى الحسية والخيالية وهذه القوى حسية ولا يورثها أيها  
 الألف الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك إلا بالقوى الحسية وإذا  
 زعمت روح الجسد دخلت أجراؤه وأصغرته لفظة الخيالية والخسبة فكيف  
 يتلذذ بها إرادة شجاع أفرع وبها على الكفارة في الشريعة فلهذا وتضمنت رأسا  
 الخسبة فلهذا صورة ما حسية وحيالية وقد بطل أن الخسبة بالموت فكيف السبل  
 التي تبت بها فاعلم أن هذا لا يفسد من طر - شر لا يجب - ويحصل رد النفس إلى  
 الجسد وليس يقوم على استحياته رها - ضيق - رقة - بوسع بعض الأبدان  
 تحيل النفس واحساسها بعد الموت في تقوى شياطة وكل ما ذكره لا يؤثر معهم  
 في دلالة على استحياته ليس مرهون بمحقق وأشرع فمؤدب يجب تصديقه وليس  
 له ليس مرهونا عند التسليمه أن أفضل تأخرى التسليمه أبا على ربنا

فثبت ذلك في كتابه الباق والفاء وقال لا يحد أن يحسكون بعض الاجسام  
 السماوية موضوعا لتقليل النفس بعد الموت وحكي ذلك حسن عظمت رتبته عندهم اذ  
 قال قد قال من لا يهازق من العلم ان ذلك ضرر متع وهذه القضية تدل على انه لا شك  
 في هذا الاصل وان لم يقر عند برهان عليه ولو كان محال لموصف فاقه به لا يهازل  
 بل اى مجازفة تزيد على القول بالحقان وربما تقول قائل ان ذلك اعتد كره على طريق  
 الجملية والتقية والافتد ذكر في مسئلة السامع من كلب النفس استحالة تطلع  
 الابدان النفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال حشر الاجساد فنقول ما ذكره  
 في استحالة السامع بأبنا ليس ببرهان محقق فانه قال لو كانت النفس جسدا استعد  
 لقبول وقاقت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يتحقق بانه لقبول الصور  
 فيؤدي الى ان يفيض اليه نفس ولو تعلق به النفس المستعدة لاجتمع نفسان لبدن  
 واحد وهو محال وهذا الذي ذكره يمكن أن يستعمل في حشر الاجساد لكه دليل  
 ضعيف ان يقال يجوز أن تختلف الاستعدادات ويحسكون فيها من الاستعدادات  
 ما يشاء في المشاركة الموحدة من قبل حتى لا يهتم بشدورها ولا يحتاج الى  
 افاضة نفس جديدة فلو استعدت في الارحام نفسان لقبول النفس في حالة  
 واحدة فاقست اليه نفسان من واهب الصور واختص بكل واحد منهما نفس وليس  
 اختصاصهما بالمولد فيه فان النفس لا يهل الجسد حلول الاخر ارض المحسنة  
 اختصاص النفس باحد الجسدين المستعدين تناسبية بينهما في الاوصاف وفي احد  
 المستعدين من اختصاص احدا لتفريق دون الآخر فاذا جاز هذا التخصيص  
 في نفسين متباينين فلم لا يجوز في النفس المشاركة المناسبة واذا افتر على المستعد  
 حقه من النفس المشاركة لم يفتقر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور  
 ولا تفيض وتقرر هذا الظلام - ومن استأخض فيه وما انقصود بيان أن  
 أنكر الحشر الجسماني لا برهان معه واذا لم يكن عليه برهان عقلي غير الادراكات  
 الحسية والخيالية بعد الموت والتبر والقيام يجب استعديقه فان قال قائل بمن  
 راء في القبر لاجس ولا روح اليه قلت وقد نرى صاحب الكتبة كذلك والادراكات  
 يجوز أن يقوم بهز صغير يكاد لا يهزأ ولومن باليمن الميت ولا اعتد فيه على عدم  
 المشاهدة لحركته (من الرسالة الموسومة) بالنفع والتبريد لمام الهام أم محمد  
 اغتر الى حجة الله وقاس سره وقوى فريجه (تصل) القذات المحسوسة الموحدة  
 في الجنان من كل وشرب وتكاح يجب التصديق بها لانكنا وهي حسي وخيافي  
 وعقل اما الحسي فبعدة الروح الى البدن كما ذكرناه واما الكلام في ان بعض هذه  
 القذات مما لا يرغم فيها مثل العين والاستبرق والطع المنمود والسدر المنسوبة وهذا  
 مما خوطبه جماعة يعلمون ذلك في اعيانهم ويشتهرون غاية الشهوة وفي كل مستف

[illegible]

الجواهر والوجه الحسن والاشهاد القوي والعسل والنور والاضواء المرسنة  
 بالجواهر والبواقي والآكل والنور المبين من الذهب والفضة والاسرة المرسعة  
 لكان المعبر لا يجهل على نوع واحد بل يحمل على كل واحد على نوع آخر من السرور  
 وفرة العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المشقة وكفا  
 الامر وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاعداء فامران مثل الجميع اسم الله  
 والسرور ونهى عن كثرة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد من ذلك لا تنوع وكذلك  
 الذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت هي الاخير وان شئت لا ينبغي ولا يحظر  
 على قلب بشر فيجمع هذا الكلام فكله فيصور ان يجمع بين الكل ويحوز ان يكون  
 صيب كل واحد بطريقه واسعداه فالتشويق بالتقليد والجهود على السور التي  
 لم يتفحط على طريق الحقائق على السورة فالعارفون المستصرون بعالم الصورة والذات  
 المحسوسة يتفحط لهم من طاقاتهم السرور والذات العقلية ما يليق بهم وينبغي شرحهم  
 وشهوتهم اذ لا بد ان فيها بعضا من ما يشبهه فاذ اختلفت الشهوات  
 لم يعد ان تختلف الطغيات والذات والقدرة والسعة والطاقات البشرية عن الاطاعة  
 بجماب القدرة فاصرة والرحمة الالهية ألقت بواسطة النبوة الى كافة انطاق القدرة  
 الذي احتمله انهم لم يعبى الصدق بما فهموه والافرار بما واصلته القلوب من  
 امور تليق بالكرم الالهي ولا تليق بقتهم البشري والامانة في كل صفة  
 عندهم كقدر الى ايمان الرمال الموسومة بالقبول من غير اذلة الامام الهمام  
 ابي حامد الغزالي رحمه الله قدس روحه (ندري انك اوليا سيدنا صادق)  
 يباعد انت كما راي بولاب جنديا صانقا جنديا كعبدا لله ابن مسعود روات  
 كندك حضرت مصطفي على الله عليه وسلم فرمود (ان الله انما خولي قلوبهم على قلب  
 آدم عليه السلام ولما رجع قلوبهم على قلب موسى عليه السلام ولما سبعة قلوبهم  
 على قلب ابراهيم عليه السلام وله سبعة قلوبهم على قلب جبريل عليه السلام وله ثلاثة  
 قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام وله واحد قلبه على قلب اسرافيل عليه السلام  
 كلمات الواحد ابدل الله مكانه من الثلاثة وكلمات ادم من الثلاثة واحد ابدل الله مكانه  
 من خمسة وكلمات واحمن خمسة ابدل الله مكانه من السبعة وكلمات واحد من  
 السبعة ابدل الله مكانه من الاربعين وكلمات واحد من الاربعين ابدل الله مكانه من  
 الثلاثمائة وكلمات واحد من الثلاثمائة ابدل الله مكانه من العشرة برفع البلاعن  
 هذه الامة واما اذ زين كفلان بر قلب فلان انت كفيض حق بر هر دوازيه  
 جنس است ووحين فلان بر قدم فلان است بعضي قل كرده شمع يحي الدين كويك  
 اقراد جي اندك قلب در ايشان تصرف نادر و عدد ايشان طاق با شد و قلبه  
 اورا غوث شمس كويك نيك شخص است كه محل نظر حق تعالى است و او را عبد الله





على الحس المشترك تصير مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجية لأن الصور  
 التي في الخارج لم تكن مشاهدة لكونها خارجية بل لكونها منطبقة في الحس المشترك  
 فذلك الصور التي ركبها إذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة وإذا اجت  
 هذا فنقول إن الصور التي يراها الناظران إما أن تكون موجودة في الخارج أولا  
 والأول باطل والآخر كل من سكان حليم الحس وحيث لم ير هذا بل على أنهم من  
 تركيب القوة الخفية وهذه القوة لو خلقت وطبقها الصدر هذا الفعل دائما وإنما لا يصدر  
 منها هذا الفعل دائما لمرتين أحدهما اشتغال الحس المشترك بالصور الواردة عليه من  
 خارج والثاني تسلط النفس الناطقة عليها بالضبط فإذا زال المانع أن واحد هما صدر  
 منها هذا الفعل والمطلع الأول يزول بالنوم فإن الحواس إذا قطعت بالنوم في الحس  
 المشترك لا ينع الصور الواردة عليه من خارج والمانع الثاني يزول بالمرض فإن  
 النفس في حالة المرض تكون مشغولة بجهته فتسلط الخفية على تركيب الصور  
 وتنطبق تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة (والنمات) منها ما يمكن  
 كذبا ومنها ما يكون صادقا أما الكاذبة فقيمها أمور أحدها أن في الدماغ قوة تحفظ  
 فيها صور الحسوسات بعد الغيبوبة ويقال لها الخيال فإذا أدرك الحس المشترك صور  
 الحسوسات وبقيت في الخيال فبذلك النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة  
 وثانيها أن الخفية إذا ألفت صورة انطبعت في الخيال فبذلك النوم ترد على الحس  
 المشترك فتصير مشاهدة وثالثها أن مزاج الدماغ إذا تغير لم يقدّر أفعال القوة  
 الخفية بحسب تلك التغيرات فمن مال مزاجه إلى الحرارة يرى النيران ومن مال  
 مزاجه إلى السواد يرى صور أسودا هائلة وعلى هذا القياس وأما العادة  
 فقيمها أن النفس الناطقة من شأنها الاتصال بالعقول المجردة والنفس السماوية  
 اتصالا عقليا وانما يمنعها عن ذلك استغراقها في تدبير البدن فإذا حصل لها  
 أدنى فراغ من ذلك اتصلت بطبيعتها بالمجردات التي ارتفعت فيها صور الجزئيات على نحو  
 كل ما ينطبق فيها من الصور الحاصلة لها ما يناسب تلك النفس من أحوالها وأحوال  
 ما يقرب منها ثم إن الخفية التي من شأنها الحاصصكة تحاكي تلك المعاني الكلية  
 المنطبقة في النفس بصور جزئية ثم تنطبق تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة  
 (وأما الوحى والالهام) فالنفس الناطقة إذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها  
 بالبدن مانعا من الاتصال بالبادئ القلبية ومكانات الخفية قوية بحيث تقوى  
 على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة اتصلت حالة القطة بالعقول  
 المجردة والنفس السماوية وحصل لها إدراك الغيبان على وجهه كل ما في الخفية  
 فحاصصها بصورة جزئية مناسبة لها وتنزل إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة  
 محسوسة وقد يعرض لبعضهم أن يسمع كلاما منظوما أو يشاهد منظرًا جميلا يطلبه

قال الامام العلامة محمد بن محمد الشهير بالصوفي نور الله من قدومه في اهل على عرف  
الجنان اذ قد اتي بعض النصارى انتمروا في سنة وافتزع من البسطة الشريفة فلبسوا  
على تقوية انتفاذه في الميعة عليه السلام وصحة يقينه قلب حروفها وتكرع ورفها  
وفرق ما لونها وقدم فيها وحر وفكر وقد قتل كيف قدر ثم بس وبس ثم ادر  
واستكبر فقال قد انظم من البسطة المسبح ابن الله الحسرو فقتله تحت رحمت  
البسطة ما ونيك حكا وجوزت من الحكام حكا فتصرفت البسطة الى حصارها  
على الاشرا وتفضل اصحاب الجنة على اصحاب النار فقتله البسطة بل ان حالها  
انما القدر بالمسيح راحم العرلام لها المسيح رب مارج غدا راحم المسكين  
ابن مريم اسلم له الحرام لا المسيح ابن الله محرو لا مريحة لتمام الحرة وحم  
حر سلم اباب الى الله فله في سلم حرم الزاح الحلم ويح ريس ما يبعده فقبيل  
فان قلت انه رسول صدقتك وفات ايل ارسلا الرحمة من الحلم وبن من اصحاب  
الله تعالى طيبان كتبهم وترجة بلهم بت الحلم الذي ولد في المسيح الى فيردت حميد  
على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسطة قد تعبر اني وراء حلقها خول  
وليونا ومن دون ظلمها سبلا وقيونا ولا هي في اخسفت كل تلك المردة فصفت  
على منوالها وقابلت الواحدة به شر أسئلتها الى ايتك في تبتاه منه وبسلك  
ما يملك من الابنية ويصفت في علم هذه البسطة في تفرار له الحلم ونصون  
وسستودع لجوهرها ما يكون في تفرار البسطة في حدة حداثا كان عدوها  
سنة امة وستة وثمانين فوافق حلقها في مثل عيسى في عدم ليس في من شرب اصحاب  
الالف التي به سلا في الجلالة ولا اشرك في احدى يدي الله لور من يشاء باسقاط  
الاف الجلالة قد اجازت البسطة في المخطوطة خيرا كالمسلم في سبط عليه صرا  
انتم ملخص من تفرقات في النفاط الكندي في تعريف ابن المتهور في قوله  
تعالى ليست حلة بالانراض عند الشامة خذوا ثمة ثلة وقد انما لسان  
الحق في تخلص الادلة لا يقال انه تعالى فعل ذلك الله تعالى انه عاين  
ملوكا كبير ابل يقال انه فعل ذلك الحكمة ولا تكون الحكمة في قوله تعالى عاين  
بنازول ابن دربان الحكمة لكنه قال المولى صدر شريعة في نص من نص  
حكمة المصالح لعدم ما مع ان في صلح في يكون في اية في مرقوم في مرقوم  
الحق قول من قال انها في حلة فان يمتد في في حلقها واطهر في في  
نكرات على فقد انكر سورة وقال في شرح انفاص وحق في تعديل بعض اصحاب  
في اشرية الاسكان بالحكم والمصالح في اصحاب الحدة والنصوص شاهدة  
على ذلك ولذا كان القياس حجة وانما في ذلك لا يتجاوز من معاليه من  
فعل بحث القول كل فعل من افعاله في فعل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه في حله





المبدى شارح هداية الحكمة راحة الله عليه (عقيدة) في تحقيق معنى الولاية  
 ونها اعلم ان المناصب كانبوة والرسالة والولاية والخلافة والعلوية والغوثية  
 وغيرها كلها ثابتة في الحقيقة المحمدية فليطلق على روحه صلى الله عليه وسلم أولا  
 بالاجمال ثم تفصيلا طبقته العنصرية قد اتفقوا على ان كل اسم من اسمائه تعالى  
 يتضمن حقيقة في العلم وهي غة ماهرة ومينا ثابتة وفي العين يسمى بالوجود العيني  
 فكل اسم له مظهر وقد اتفقوا على ان محمدا صلى الله عليه وسلم مظهر اسم الله الجامع  
 فيكون جنة الربوبية للعالم كله وله ظاهر وباطن فهو بمعنى اسم الظاهر يرى  
 طاهر العالم وبمعنى اسم الباطن يرى باطنه فله التربية الكاملة ولذلك قال  
 خصت بشاخصة الكتاب لانهم المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمين فهو يجمع البصرين  
 وله الخلافة والعلوية والنبوة والرسالة والولاية اثبات من الله تعالى وهذه  
 مناجاة منه تعالى ليكون برزخا بينه وبين الخلاق ولما كان ينبغي ان تدوم هذه  
 العناية وقع في كل زمان حصة اظهر من التوراة المهدى صورا لانبيا عليهم السلام  
 لتظهر الشرائع في كل عصر حصة على ما هو مقتضى الحكمة البالغة فان خليفة واحد  
 بالنظر الى جهة واحدة المصدر متعدد بالنظر الى صور الحركات والية ائساد  
 بقوله والمناصب كلها اصاله وبالفاتحة لمحمد صلى الله عليه وسلم بالقروية والتبعية  
 لغيره من الانبيا والرسول والاوصياء وهو في آدم بين الماء والطين لان روحه صلى الله  
 عليه وسلم اول المخلوقات ورواج غيره مخلوق من روحه فكان تباين الارواح  
 ونبوة غيره لم تقتض الا حين بعث نبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته صلى الله عليه وسلم  
 ولما كان حال الولاية كمال النبوة في ان نبوتها اصاله صلى الله عليه وسلم والتبعية  
 لغيره قال وكذا الولاية وهو صلى الله عليه وسلم ولي وآدم بين الماء والطين وعلى هذا  
 جميع المناصب ثم لما شبر الاشكال فيما بين المستقلين بمطالعة المتوحات حيث  
 ذكر ضم الولاية في مقام على عيسى عليه السلام وفي مقام على محمد المهدى رضى الله  
 عنه وفي مقام على نفسه وفي المعنى الواحد لا يان تعدد الخلق وما فضل الولاية حتى  
 يتبين الخلق ويظهر وجه التعدد اراد الشيخ المحقق قدس سره رقصه بيان اصناف  
 الولاية أولا ثم اعطى كلا حظه ثانيا واليه اشار بقوله ثم اعلم ان الولاية عبارة عن  
 الجهة الباطنية مع الحق تعالى وهي ان الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية  
 شاملة لجميع الوجودات اذ لكل موجود نسبة مع حقيقة الوجود المطلق في هذه  
 الولاية بل هي ايضا ولي ولهذا قال لما قال الله تعالى ورحنى اى الرحمة الوجودية  
 وسعت كل شئ وانما شئ واليه اشار بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها لقوله  
 فانه ولي لكل والكل من الله وهذه الولاية لا تنقطع ابدا اذا لم يوجد ابدى  
 ونسبة الوجود لا تنفك عنه وقسم آخر من الولاية وهو منصب من المناصب اى

اما الاختصاص بوجوده دون وجوده وذلك صلى الله عليه وسلم من يشاء وهي اى  
 الولاية المنصية اربعة انواع ولاية عامة شاملة لكل من قال خالسا لا اله الا الله محمد  
 رسول الله وهي باطن هذا القول وهو الخلو من الوجود الواحد متوسلا  
 في قلوبه بسم الله صلى الله عليه وسلم وولاية تامة تامة على الله عليه وسلم من حيث  
 ذاته اى حقيقة المحمدية من جهة القابلية المفضة بحيث ينشئ عن القابلية انصا  
 ويقيم بها اساسا بحيث لا يسهل فيه تعين من الالهيات والاله اشار بشروط مع الله  
 وقت لا يسهل فيه قرب ولا يسهل في تفرق وهو صلى الله عليه وسلم من افراد  
 المرسل قد دخل نفسه اية تحت عموم ولا يسهل في تفرق وهو صلى الله عليه وسلم من افراد  
 الالهيات فان قيل نعم المتكامل في الالهيات يقتضي بقاءها اقول الاله لا يتخيه  
 سيما اذا اشتغل على حق نفسه اذ هو تعالى مع نفسه ما تمنع فاقوم وهي بطر لحقه  
 المحمدية وهي الاحدية والحيث الساذج كآز وولاية على باطن الاله من - عوه  
 اى تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المحمود من الاله من عوده  
 لا يتوقف على ظاهر القوة ولهذا مع ختمه على الموهدي وقضى الله عليه فاما  
 وولايته هي باطن الرسالة من حيث هو رسول الله من حيث هو صاحب صدارة  
 عن - - - في شئ من شئ - - - لا فانه - - - من - - -  
 الثانية - - - في -  
 ان صلى الله عليه وسلم وثانيه ان يظهر ان - - - - - - - - - - - - - - -  
 الثالثة ان يظهر ان ظهور شئ من الاله تعالى اظهره في ان - - - - - - - - -  
 قدس سره حيث كانت كلمة الوحدة الوجودية من حيث لا يقصر في الباطن على نفس  
 ظهوره اذ ان في الاواياء المتوسلين بطلب العالم ولا يلزم من هذا منصية على  
 من عده بل ربما يكون عدم اقتنائها في الاولية الكافين بسبب غلبة انبساطه او بـ  
 التجوية على الذاتية بحيث تملأ تحت شئها وهذا غير الواضحة - - - - -  
 القرب مع حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وعلى سائر السادة من تبيين  
 احوال اربابنا - - - - - ما اشار اليه بقوله ولما شاهده من الاله تعالى ان  
 صلى الله عليه وسلم منصفه فثبت شئ من - - - - - - - - - - - - - -  
 المذكور وان كانت الرسالة قد - - - - - على الله عليه وسلم وبقى من المنصب  
 سابق فادعاءه ان يلقى في الامام - - - - - حقيقة في من المنصب دون  
 منصب - - - - - على - - - - - هي انما هي كالمظهر في عدم حقيقته  
 الصلاة والسلام لم يزل في حال في الغرض حقيقته وفي - - - - -  
 - - - - - في تقديم ختم المرفة على ختم المنصب ابانته في ذلك حكمة هي  
 الرسالة فانص الله تعالى اود عليه الصلوة والسلام بقوله ربنا من جلاله

أي رسولاً ينبغي أن يكون ختمها تلوحته الرحالة ومنصب الامامة ختم على أولاده  
 رضى الله تعالى عنه بمعنى أن كمال ظهور الامامة تحقق في أولاده بحيث لا يظهر  
 مثله في غيرهم وهذا لا يتحقق عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية أي كمال افشاء الوحدة  
 الوجودية على الشيخ محي الدين بن العربي رحمه الله ثم ختم ولاية النبوة لافي الخلد  
 اللهم عزب زمانه ان تم الاقتضاه ثم ختم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم  
 ختم الولاية على خاتم الاولاد ويكون مولده في السين ويسرى العظم في الرجال والنساء  
 فاد الله الله وموتى زمانه حتى من يلى مثل اليه ثم لا يحدون خلا ولا يعزجون  
 حراما يصرغون بحكم الطبيعة شهوة ههههه من العقل والنشر فليعلم تقوم الساعة  
 وباقى الخاتم التي لم يمتد لها فصل من زمان من عباده والله اعلم بالتأصيل التي  
 يمتد بها وجواضع الختم وقوا الجسم شرح عقائد فيروا الصوفي الاحكام كبريا دى  
 (الحقيقة المحمدية) هي الذات مع التعيين الاول لله الامعاء المحسنة كلها وهو الاسم  
 الاعظم من التعريفات السيد الشريف (عقيدة) انه تعالى في حداً واحدة كن منزهة  
 عن جميع الشؤون حتى الكمون والبروز فرغم تفرقاته على ذاته يعلم ذاته فاذا  
 هي قائمة مطلقة لا وجوب وصفاته والامكان ومتعلقاته وهي الحقيقة المحمدية  
 المسماة بالوحدة والبرزخ الجامع فاذا وجبت كتمت الوهية فليعلم وتسمى واحدة  
 أيضاً بالاجالانية وعليها يطلق لفظ الله وأما تفصيلها في الحقيقة التي تمت بتلك  
 المرتبة الكريمة وهي المدعوة بمرتبة الصفات فاذا امتصت كانت بالقضاء محضرة  
 الوجوب بالاجالاة وتفصيلاً لا ظلاً لها ومظاهرها كانت شملت تفصيلاً بالاجالاة وتفصيلاً  
 ويطلق عليها الواحدة كما يطلق على جميع ما به الوحدة فتدقق عند العارفين  
 المحققين الحقيقة بالحق في جميع المراتب أن المطلق وهو لا بشرط شيء وفوق المراتب  
 ست مراتب الاولى الاحدية التي لا اسم لله ولا رسم وهي بشرط لا شيء والثانية  
 مرتبة القابلية المطلقة عن تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حقاً فاصلاً لكونها  
 واسطة بين القابل والمتقبل وبرزخاً كبر وحقيقة محمدياً بالنظر الى الصورة  
 المحمدية صلى الله عليه وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة من  
 شرائب النقص وأخيراً الامكان وتسمى الوهية وعليها يطلق لفظ الله جل من  
 أن يشارحه كغيره فيه الرابعة مرتبة الامعاء المحسنة والصفات العليا على  
 التفصيل وتسمى المبعوثات والخاصة بمرتبة الامكان وهي المحتاجة الى الواجب  
 نفسه من وجودها والسادسة مرتبة الكائنات تفصيلاً الى الجوهر مفصلاً الى  
 اقسامه والعرض ككذلك والعارف الكامل هو المرتبة لهذه المراتب ولا ينظر  
 فيها الا واحداً وهو لا بشرط فالمراتب متعقبة غير محصورة والمرتب واحد فلو جعل  
 المرآة مرتبة مقصود بتأريفة صارت مجاباً عن نفسه فأنظر اليه واليه الاياب سبحانه



من فعل فاعله حقوا والفعل فاعله خلقا وجرل من المفعلة انه فاعله واواصب كشف  
نفسه ففعله عبدا واذا عرفت الحقيقة فقل في الكون ما عرفت واسكت واسكن  
في الحقيقة ان لم تنأ فهو هو هو وانتم أيضا كنتم (من عقائد الصوفية) اهل ان مسئلة  
وحدة الوجود طريق فهو هنا بدون كمال الفضل والتمتع الالهي مسعود حتى اثنه  
على أحسنه ثم المتقدمين والمتأخرين تصوروا فضلا عن التصديق بخصه فاسمع أن  
تصورها غير مستلزم لتصورها فاعلم بالله ومن الله أن حقيقة كل شيء ما به هو ووجهه  
عرفان أن الحقيقة سقيمة أن فرض عدمها مع تصورها يكون محال انظروا الى نفسه  
والخارج لا زلتم وان كان ينبغي أن يفرض رفعه فكل الى مرتبة المزمع فيه وان كان  
افرض محال انظر الى مستورنه لازما فقل أن الوجود الحقيق لا يمتنع الكون  
المحدري ولا يمتنع عبدا الا ان الخارجى بل بمعنى الثابت لله من حقيقة فاعلم ما هو  
الوجود المتعارف خارجيا أو ذهنيا وعن القوم والشرائط اعتقد في فصل الماهيات  
التصيلة من حيث هي هي فاعلم في تلك الرتبة وان كانت عارية عن افعال الوجود  
الرائد وكذا عدمها في تلك الرتبة لكن الشيء حاصل بأنما ليس بغيره فاعلم ما هو  
مطلقا والا لما مع التوجه اليها فقل الى أنفسها والثاني باطل فان قلت التوجه هو  
الوجود الحقيقي قلت معلوم بالبداهة أن التوجه اليه لا بد له من ثبوت ما توجه  
اليه فان قيل اذا ثبت العلم انما هو السابق فثبت في ذاته في حقيقة بل في حقيقة  
الوجود فثبت الوجود العالي اتما في حقيقة انهم به ثبت في وجوده في وجوده  
متعلق بها فلا شك أن تعلقه بالثاني المأخوذ لا يمتنع بل يرجع الى ابدى مع جميع  
الاشياء من الماهيات والوجودات والاشخاصات بحيث يكون فرض عدمه مع  
ثبوت شيء منها في نفسه محال لا نطعم بأن ما سريانه في نفس الماهيات يفتي بانها  
وأياها الوجود الذي به تصور الوجودات موجودة أمر حقيق يتحقق في نفسه لغير  
محدوم ما عضا وان قال به الفرقه فان جميع الاشياء يتحقق به ما به التعلق ولا  
بالحق غاية الامراءه لقوة حقيقة لا يمتنع في تحقيق رائد يتحقق به ما به التعلق ولا  
رائد على الماهيات فلا شك أنه وجود مفاخر متحقق في نفسه ولا ريب في أن ثبوت  
أمر متحقق في نفسه شيء فرع ثبوت نفسه وهذا أمر يتكلم به ما به فعل نفسه مطلق  
بدون فصل بل بين شيء وشيء ولا استثناء في وجوده انما هو حصوله مع اعلى في فعل  
به الاستثناء مطلقا فاعلم بل في الماهيات في أنفسها ثبوت وان ثبت انطباق من هذا  
الثبوت السمي بالوجود المتعارف ثم انما لم يفتي في وجوده حقيقة لم تفتي وهذا  
في الشخصيات والوجودات فاعلم أن مطلق الوجود هو ثبوت المحض اليه سري  
في نفس الماهيات والوجودات والاشخاصات لا تفاوت في نفسه فهو المأمور وس  
في مرتبة ظهوره بالماهيات وهو المأمور بظهوره في الوجودات لما عضا وهو

المتشخص وهو الشخص فاعرف أنه حقيقة مطلقة جامعة لكل شيء خاص شيء إلا  
 وهو ظاهر به وهو هو الإله القيد إذا بشرط لا يتقيد بشيء فهذا هو وحدة الوجود  
 وذلك لأن التبعوت البحت لا تفاوت فيه فأنك تتيقن بأن الممكن ثابت والواجب تعالى  
 ثابت ولا تحيز في نفس التبعوت المطلق وهي الحقيقة الجامعة وتكتشف الأمر بتقدير  
 مقدمتين أحدهما أن الحقيقة لا بشرط شيء لا يعتبر فيها شيء من الوحدة أو الكثرة  
 ولا الكلية أو الجزئية ولا العينية ولا القيرية إلى غير ذلك من المتقابلات فإذا استلزم من  
 الوجود من حيث هو هو بلا أو ليس لم يكن الجواب لا السلب لا شيء كان لعل أن  
 هذا السلب معتبر فيه أدق مرتبة الذات لا يعتبر أي إيجاب أو أي سلب وثانيتهما أن  
 ما لا يعتبر فيه شيء من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما كما يكون  
 في كل مناهيته لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى شاعى انحداد بعينه بظهور آخر فإن  
 العينية والقيرية أيضا من جهة المتقابلات السالبة الاعتبار عنه والنفس اغتاي قبض  
 من الأيقان بقوته في كل باب تشييده بعيد الوحدة أو الكلية أو أحدهما حين  
 ظهوره بعينه يظهر مخصوص في تلك العينية ثانياً فنقول مستكشف يكون شيء  
 واحد كشيء أو كلي جزئياً ولو كان عيناً لهذا لم يكن عيناً لذلك والالكان هذان عين  
 ذلك وكل ذلك باب الغلبة عن الأصل وهو المطلق حتى عن الإطلاق والوحدة  
 المتقابلة فكثرة فإن قسده هو واحدة منهما اتقيبت بنفسك والمجست في نفسك  
 وهو قسده عليك وهو منزعه عن القيد وهو الواسع العظيم وهو الظاهر في كل المظاهر  
 والباطن في كل البواطن وتطرق إلى هذا حال أقدمه تعالى والظاهر والباطن  
 فأنك لو خلعت عتق السليم عما يقال أو قبل من السرف والتأويل فيقت بأن كل  
 شيء الظاهر وباطن وهو بدوي - فاستندت من النص المذكور بأن كل باطن وظاهر  
 هو فأتيت نتيجة حقة وهو كل شيء هو لكن بالنظر إلى المطلق الجامع لا الواجب  
 نقس عن المسألة والاتحاد بالممكنات إذ قد تحقق عند المحققين أن لفظ الله كما أطلق  
 على مرتبة الواجب تعالى وهو الأشهر يطلق على المطلق الجامع الذي هو فوق المراتب  
 كما يجي موقفه قال السلف الصالح والأشعرى لا بد من ضياء المتشابهات على ظاهرها  
 وانما هو بحسب المطلق وإذا تحقق الأمر عقلاً ونقلاً بل شهوداً فاعرف أن التباين  
 المقهور من الكتاب والسنة بين مرتبتي الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه  
 وهو معتقد العارفين بالاتحاد بينهما ثم يحصل بسبب الإجمال الحقنة أو بدونها وهو  
 عزيز وما ذاك عليه بعز القرب إلى جنبه تعالى بحيث تسمى رؤية العبد نفسه  
 سلطاناً وسبقاً لجهاد بلا شعور عن نفسه وعن الانتماء لكنه في الحقيقة ليس اتحاداً  
 ولو أراد من الوحدة الوحدة الشهودية بحيث أن العاشق لا يفضل غير محبوبه  
 أو الوجودية بحسب ما رتب أن الممكن لا وجوده بنفسه فوجوده مفاض عنه تعالى

فلا كلام فيه فصحت بالوحدة ولا تنفع في غلط أن هذا هو الواجب المأمور والمطلق القديم  
والالزام الاتحاد بين الله بآثار المبدء على الواجب عن أن يصدمع الممكن وتوجه  
واحدة نفساً فإن هذا مذهب كثير من المتقين والحق يصحح رجوعه من مشاء  
فخصص به رتبة ذات المطلق مع الملائكة عن قدي التسلسل والاطلاق تكون مرتبة  
في عدم تقيده بتعيين أي معين كان حتى القابلية أيضاً مقدمة على التقييد بشرط  
ما بعد الوجود المطلق وإن كان التقدم وتباعداً فثبات المرتبة تسمى أحدية بل هي  
بشرط لا مطلقاً لا تكون مدركة بالآلة توجه إليه العقل أملاً ولا لم يتوسط شرط لا فظاً  
أخرجت في تحقيق بعض المقتضى من سلسله نظم المراتب ثم بعد هذا أول الواجب التي  
يتعلق العلم بها وهي قابلية المطلق لكل شيء قابلية مطلقة عن قدي الواجب  
والامكان وعن كل شيء حتى قال بعض المتقين هذه القابلية المطلقة تامة لقابلية عدم  
القابلية أيضاً وهي حقيقة وانما قد تمت هذه علم الضروري بأن المطلق لو لم يكن  
قابلاً للتقييد لما حصل التدرج أي لا كان قابلاً قبل قابلية أبعده لا بد من قابلية  
فوقها قلت المراد مطلق القابلية فلا يمكن سبق فرضه عليه ثم لا شأن للواجب  
أول وأولى من الممكن فتقدمه على الممكن أيضاً ضروري ثم لا ريب في أن الأول  
لا بد أن يكون صفاته كاملة والامكان الأعلى على ما هو عديم العدم فيكون  
موصوفاً بصفات زلية أبدية وحلومته قدم انتهى على صفاته ثم تضاف صفاته المحسنة  
مرتبة الارتفاع حتى تظهر عليها آثارها وهي أيضاً لا توجد بدون الصفات  
الذاتية فصار كل من الوجوب والامكان مرتبة في الوجود والعدم في ذاتها  
المطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب ويطلق عليه لفظ الله والحقيقة وهو لا حدية  
والجست المطلق والذات الغنية والذات أيضاً ست غير اتية مرتبة بأغريب الطبعي  
الأولى الاحدية التي لا تتم في الارسم وهي بشرط لا يوافق عليه لفظ الله وما بعده  
كأمر والنسبة المرتبة للقابلية المطلقة وتسمى حذاً خاصاً ويردنا كحقيقة  
محددة بالنظر إلى مناسبة محصل على الله عليه وسلم لا يكون واسطة بين الواجب  
والامكان والثالثة مرتبة الوجوب وهي الحقيقة من ثواب النفس والمار في كتاب  
وهي من حيث مطلع النظر فيها من الصفات الوهية بمحله وبطريق العلم بالحدية  
والجست والحقيقة وهو لا يخطأه وهو في انوار الصام جيل من أنية اركه لا يمكن  
في اطلاق هذا اللفظ فإن قيل فإني لا يخطأه وهو في انوار الصام جيل من أنية اركه لا يمكن  
إلى الاطلاق لا قيد الامكان وإزاية مرتبة أو سماوية حتى والذات الأعلى على  
التفصيل وتسمى الجبروت والهيبة مملكة والخامسة مرتبة في مدين العمل وهي  
المتابعة إلى الواجب تقدس وتعالى في وجودها السادسة مرتبة الكائنات  
وهي تفصيل الامكان إلى الجوهر منه إلى أقسامه والعرض أدلة قدس في حفظ

المراتب أن مرتبة الوجوب والامكان متقابلتان ليست واحدة منهما مستعدة  
 بالأخرى بل الثانية معلومة للأولى ممكنة واتحاد التشبيه مع الترتيب يمنع عقلا  
 ونقلا والقول حقيقة في هذا الاتحاد الحاد فإن قلت إن تحقيق معناه على ما قاله  
 السيد في حاشيته شرح التعريف القديم وقد كره تسمية ملخصا ليلظهر كمال جسيم بعينه  
 وسعى مشايخه هو هذا كل مفهوم مفار للوجود كالإنسان فأنه ما لم ينظم اليه  
 الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعيا وما لم يلاحظ  
 العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مفار  
 للوجود في حكمه موجودا في نفس الأمر يحتاج إلى غيره الذي هو الوجود فهو  
 ممكن إذ لا نفي بالممكن إلا ما يصلح في كونه موجودا إلى غيره فكل مفهوم مفار  
 للوجود فهو ممكن ولا نفي من الممكن بواجب فلا نفي من المفهومات المفارقة للوجود  
 بواجب وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود فهو عين الوجود للموجوداته  
 ولما وجب أن يكون الواجب جريئيا حقيقيا فالوجود يترتب حقيقيا تكون ماهيات  
 الممكنات موجودة بمعنى أن إمكانها مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته  
 المنزه عن العوض والغير والتعدد والاتصاف وتلك النسب على وجوه شتى وأغما  
 شائعة يتعدى الإطلاع على حقائقها فالوجود متعدد والوجود واحد يسمى هذا  
 الوجود مطلقا أيضا بمعنى المسمى من الانضمام إلى غيره فعلى هذا لا يتصور وجوده من  
 الوجود لما هيئت الممكنة ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا  
 وقال لا يبعد إلا أن المضمون في العلم وحسبنا قال صاحب أدلة التوحيد وغيره  
 من بعض الفضلاء المتأخرين ثم قال السيد فإن قلت المتبادر من الوجود المفهوم  
 الكلّي فلا يكون جريئيا حقيقيا وأيضا الموجد ما قام به الوجود فكما اشتهر  
 في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد قلت الجواب عن الأول أن الكلام  
 في حقيقة الوجود لا يفهم بتبادر إليه إلا ذهnan من مدلول اللفظ فإنه يجوز أن يكون  
 مفهوما كلياً وعارضا اعتبارا بالتلك الحقيقة المستعنة عن الاشتغال الذي حسد ذاته  
 كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته وعن الثاني أن الممتنع هو مخالفة البرهان  
 وما يؤتى إليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بتوهم الاوهام وقد قال في أولى الجواهر  
 ان الوجود حقيقة مشخصة في حسد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة  
 بذاتها وهي حقيقة الواجب تعالى وكون غيره موجدا بمعنى أن تلك الحقيقة  
 الممتعة القيام بغيره مانعة مخصوصة إلى الغير ثم قال برد أن المحتاج في حكمه  
 موجودا إلى غيره هو موجد ممكن لا يصلح إلى غيره هو وجوده وأجاب بأنه لا معنى  
 للممكن إلا المحتاج في موجوديته إلى غيره وسأسمى ذلك الغير وجوده أو موجد  
 واقفي أثره في جميع ما ذكره الجاهل في شرح حرايته وغيره قلت هذا الكلام وإن كان

أنه لا يمكن يتقدم من البداهة الجبولة على اثبات الوجود الخاص على الحقيقة  
 حقيقة ليس حقيقة الوجود الحقيقي الذي هو مقصود الموحدين إذا لم يكن على  
 الباطنة حقيقة لا تفتقر على من وصل إليه ضوء نفس المعرفة قد تبين لكم  
 أيها الطالبون السادة أن مرتبة الوجود والامكان متساويتان لا حاصل  
 من صرف الوجود إلى وجودها مع أنه لا يمكن فهمه في وحدة الشهود كما نرى لكن  
 لا علاج لمصرح بوحدة الوجود وأردنا إثباتها بالنظر إلى مرتبة الواجب تعالى  
 والسيد الشريف قد وصل إليه مصداق الموحدين لكن ما تقدم على شخصه  
 فإنه قال في تلك المسئلة بعد هذا الكلام فإن قلت ماذا تقول فمن يرى أن الوجود  
 مع أنه حقيقة الواجب قد انبسط على جميع الموجودات وطوره بها ولا يحصل من  
 شيء من الأشياء بل هو حقيقها وهيئها وإنما امتلأت وتعدت بتبديلات وتبعات  
 اعتبارية قلت هذا طور وروا طور العقل لا يتوصل إليه إلا بالمشاهدات الكيفية  
 دون المشاهدات العقلية وكل ميسر لما خلق له ثم كلامه فاعلم الله وقضه لم رسول  
 إلى تلك المرتبة بعد هذا الكلام كما وقع الجاهل بقسط السائل حيث قال في شرح  
 كلام الشيخ في المصنف في نفس الأمر على طلبة السلام وكل قلتم من بين واحدة  
 أي من الخالق والمخلوق منها فإن الحقيقة ثلاث حقيقة فعلية مؤثرة واحدة بعبارة  
 واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفردة متأثرة من شأنه بعبارة  
 وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثلاثة جامعة بينهما فاعلم من وجه واحد من وجه  
 منفصل من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتعاقبة وهذه الحقيقة أحادية  
 جمع الحقيقةين وهما مرتبة الأولوية الكبرى والأخرية المنطوق وهي العين الواحدة  
 التي انشأت منها نشأ العالمان في المخلوقة انتهى وإذا تم فتم معرفة الحقيقة  
 ومعرفة كيف يتبين عليكم أمر الحقيقة الوجودية من أمر الحقيقة الاحدية  
 المطلقة وقد ذكر الشيخ ابن عربي قدس الله سره في الجليل السادس من الصلوات  
 اعلم أن المعلومات أربعة الحق تعالى إلى أن قال ومعلوم أن وهو الحقيقة  
 الكلية التي هي الحق والعالم لا يتصف بالوجود ولا بعدم ولا بالحدوث ولا بعدم  
 وهي في القدم إذ وصفها قد عرفت في المحدث إذ وصفها بحدوثها لا تعلم المحدثات  
 قديما وحديثا حتى تعلم هذه الحقيقة قد وجدته في غير عدم متقدم  
 كوجود الحق وصفه قبل فيها بوجودة قديمة وإن وجدته في عدم كوجود  
 ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره بل فيها محدثه وهي في كل وجود بحدوثها  
 وأنها لا تقبل التجري فانيها كل وجود ولا يصل إلى معرفتها بجزء من الدورة  
 بل لا بد من أن هذه الحقيقة وجد العالم وما يربط الحق تعالى وإيمت بوجوده أي  
 بوصف شديد يكون الحق قد وجد فاسم وجود قد قديم فيثبت لنا القدم وكذلك

ليس أيضا أن هذه الحقيقة لا تنفصل التقدم على العالم ولا العالم بالآخر منها  
 ولكنها أصل الموجودات هو ما وهي أصل الجوهر وقلنا الحياة والحق الخلق به  
 أي الحق الذي يخلق به ممكن شيء فإن قلنا أنها العالم صدقت وأنها ليست العالم  
 صدقت وأنها الحق صدقت وأليست الحق صدقت قبل هذا كله وقد حددت  
 انحصار العالم وتنويعه الحق انتهى وإذا ارتفع الالتباس عن الحقائق فكيف  
 تنويعهم أن هذه العوالم موجودة وهي لا تنويع أصلا والوجود منصرف في الواجب  
 وقد سمع وبنا خلقت هذا باطلا بل الوجود للخلق وهو الحق على ما عرفنا فاعتنى  
 بالواجب ظهر بالمكنات أيضا فالمكنات حقيقة بخلق الحق قسم قد سمع من بعض  
 العرفاء أن الوجود الحقيقي منصرف في الواجب وأن العوالم بخلاف ذلك لكن فهمه  
 يتوهم على معنى الخيال والوجود الحقيقي لا تنويع ما ليس له نبوت في نفس الأمر  
 وأما هو ممكن أن باب أحوال بل هو أمر موجود في نفس متبدل ومتغير من عدم  
 إلى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقي ليس معنى مطلق  
 ما في نفس الأمر ولا يخلو قلنا الحصر إذ لو صح كان عالم التبدل وهما باطلا وقد بطل  
 بما تقدم أو واجبا بلا مغيرة أصلا وهو بين البطلان وممكن يتوهم ذلك والا  
 لم يكن بين مجزئة موسى وسحر جرة فربما فرق بل معنى الموجود الأبدى لا يبدى  
 الدائم الذي لا يتبدل ولا تغير بوجه ولا يربط في الحسن في الواجب متبدل  
 ولا ممكن كلام في هذا من حقيقة الوجود الحق من الدائم والتغير في ظاهر  
 في كل شيء بذلك الشيء وكل شيء موجود حقا وكل شيء متحقق في مرتبة لا يتبدل  
 بمرتبة أخرى فتوهم أن هذه العوالم وهما حقائق متوهم غير مجرد ذات واجب وتوهم  
 أن ذات الواجب عين كل شيء وظهورها بطل واجبة الاضطراب فإن رأيت في كلام  
 الشيخ أو غيره من أهل الكشف الحقيقي ما يكون ظاهر في اقتساب وحدة الوجود  
 إلى الواجب فعناه أن الواجب بحقيقته المطلقة التي هي حقيقة كل شيء يظهر بكل  
 شيء لا بداهة وتعيينه الوجودي فإن النص يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كلنا  
 مما تقدم في الباب السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال  
 فلا معرفة له بسلامة واحدة وهو الركن من المعرفة إذ لم يحصل للعارفين لها عندهم من  
 المعرفة راحة إلى أن حال الوجود حقيق لا يقبل التبدل إلا ذات الله تعالى فمافي  
 الوجود الحقيقي إلا الله تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي وإذا ظهر الحق  
 في هذا الوجود الخيالي ما يظهر الا بحسب حقيقته لا بداهة التي لها الوجود الحقيقي  
 إلى أن قال فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستعانة السريعة والبطيئة فكل  
 ما سوى ذات الحق خيال حائل ونظير زائل ولا يبقى كون في الدنيا إلا استرة وما بينهما  
 ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أي ذات الله تعالى على حالة واحدة

بجوابك عن صورة الى صورة دائما وليس الخيال الا هذا انتهى وانما الحقيقة معرفة  
 الوجود الحقيقي والخيال والوجود المطلق الجامع لها وهو حقيقة الواجب والحقيقة  
 كل شيء وان الواجب ظهوره في كل شيء بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته المعينة  
 فمساعد الحق بمساعدة صدى على ايسال اعيانكم الى تلك الحقيقة كد لا يحدوا  
 عن الحق ولا تنهوا في تيمم الضلال فاذا اجابكم الحق من ربكم فتكبروا ايها الرجال  
 الذين صدقتم ما عهدتم الله عليه وشعروا من سائل الاذهب وانصروا القلب واذهبوا  
 الاعيان الى من لا عين له وهو عين الكل وهي الذات القلبية لا بعد الفنى بل مرفوعة  
 القيود كلها فان قد افنى من خواص حضرة الواجب تعالى ولوربهم هم القفري  
 نعين وفيكم الفنى عن التبعات والعالمين فلا يكون وراء الواجب تعالى مسمى والى  
 ما ذكرتمت اشكر الشيخ في الفتوحات حيث قال في الباب السابع والسبعين  
 في الفصل الرابع في الجواب عن أسئلة الامام محمد بن علي الترمذى وليس وراءه  
 مسمى فان قلت كانت القلبية من العالمين وراء الله قلت ليس الامر حسما وعرفت  
 بل الله وبالحالات وليس وراء الله مسمى فان قلت كانت مستندة على الرتبة في كل شيء  
 بما هي مرتبة فليس وراء الله مسمى انتهى (الى هنا من مقدمة شرح عقائد الصوفية  
 التسوية تصبر و الصوفى لا يستكبرا يادى لاين وجيه الدين الكبير انى لئذ من الله  
 ارواحهم)

• (بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل وما هو المراد به الروح) •

اعلم ان هذه اربعة اسماء تستعمل في هذه الابواب يقل في قول العلماء من يحيط  
 بمعاني هذه الاسماء واختلاف معانيها وحدود سمياتها واستعمالاتها  
 منشؤه الجهل بمعاني هذه الاسماء وباشتراكها بين سميات مختلفة ونحن نشرح  
 من معاني هذه الاسماء ما يتعلق بفرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق لفظين  
 احدهما الجسم الصنوبرى الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر وهو علم  
 محسوس وفي باطنه قهقريه في ذلك القهقريه دم أود وهو مسمع الروح وسعدته  
 واستانته والآن نشرح شكله وحسب كنهه فلا يتعلق به الاغراض الدينية وانما  
 يتعلق به لا غرض الاطباء وهذا القلب موجود للهائم بل هو موجود للنبات  
 ونحن اذا اطلقنا القلب في هذا الكتاب لم نعني به ذلك فاه قطعة لحم لا قدر له وهو  
 من عالم المثل والشهادة وقد تدبر حكمة البهائم بصلابة البصر فضلا عن الادميين  
 والمعنى الثانى هو لطيفة وبانية روحانية لها من ذال القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة  
 هي حقيقة الانسان وهو المترك العالم العارف من الانسان وهو الخاطب والمطالب  
 والمصائب ولها علاقة مع القلب الجسماني وقد تصبر عقول اكثر الخلق في ادراك  
 وجه علاقته وان تعلقه به يذاهى تعلق الامراض بالاجسام والافاض بالاورواق

أو تعلق المستعمل بذاته بالآلة أو تعلق الممكن بالمكان وشرح ذلك مما تقدم  
اعين أحدهما أنه متعلق بمعلوم المكاشفة وليس غرضنا في هذا الكتاب الا علوم  
المعاني والثاني أن تحقيقه يستدعي افتسام الروح ولم يتكلم فيه رسول الله صلى  
الله عليه وسلم قلبي لغير ما أن يتكلم فيه هو المقصود انما لا تطلقنا القلب في هذا الكتاب  
أردنا بهذه اللفظة وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها لا ذكر حقيقة ذاتها وعلم  
المعادلة يقتضي معرفة صفاتها وأحوالها ولا يقتضي ذكر حقيقة (اللفظ الشافعي  
الروح) وهو ما يطلق فيما يتعلق ببعض غرضنا المعين أحدهما جسم لطيف منبسط  
تجويز القلب الجسدي وينتشر بواسطة العروق والعضور إلى صغار أجزاها البدن  
وجريانها إلى البدن وفيضان أنوار الحسية والحس والبصر والسمع والشم والذوق  
منها على أعضائها بعضها فيضات النور من السراج الذي يدور في دوايا البيت فإنه  
لا يقتضي إلى جرمين البيت لا ويستتبر به فالخيلة مثله النور والحاصل في الخيلطان  
والروح مثله السراج وسريان الروح وحركتها في الباطن مثله حركة السراج  
في جوانب البيت يقتضي حركته والاطباء اذا أطلقوا الروح أرادوا به هذا المعنى  
وهو بخلاف لطيف أنفجته حرارة القلب وليس من غرضنا شرحه اذ المتعلق به غرض  
الاطباء الذين يعالجون الابدان فلما غرض اطباء الذين المعالجين للتطبيب حتى تناسي  
الى جواريب العالمين فليس يتعلق بشرح هذا الروح أصلا (المعنى الثاني) وهو  
الطيفة العالمة من الانسان وهو الذي شرحنا في أحد مضى القلب وهو الذي أراد  
الله تعالى بقوله وبما نزلت عن الروح الى الروح من أمر ربي وهو أمر عجيب رباني  
يجزأ كثيرا القول والافهام عن ذلك لكنه حقيقة (اللفظ الثالث النفس) وهذا أيضا  
مشتراك بينه وبين ويتعلق بغرضنا من معنيين أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع  
أنوثة الغضب والشهوة في الانسان على ملبس أي شرحه وهذا الاستعمال هو القلب  
على الصورية فهم يريدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان  
فيقولون لابد من مجاهدة النفس وكسرها وإليه أشير بقوله صلى الله عليه وسلم أعدى  
عليّ ولست نفسي التي بين جنبيك (المعنى الثاني) هو الطيفة التي ذكرناها التي هي الانسان  
بالحقيقة وهي نفس الانسان وذاته ولكنها وصفها وصفة غشقة بحسب اختلاف  
أحوالها فاذا سكنت تحت الأمر وزايله الاضطراب بسبب معارضة الشهوات  
سبغت النفس بالمطهنة قال الله تعالى يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية  
مرضية والنفس بالمعنى الاول لا يشقور رجوعها الى الله تعالى فانها سبعة  
عن الله تعالى وهي من حزب الشيطان واذا لم يتم تكوينها ولكنها صارت  
مدافعة للنفس الشهوانية ومعارضة عليها سبغت النفس القوام لثباتها لم  
صاحبها عند تقصيرها في عبادته مولاهما قال الله تعالى ولا تأم بم النفس القوام



وان تركت الاعتراض وأذعننا لماعتهم من الهوان وهوان الشيطان حيث  
 النفس الامارة بالسوء قال تعالى وطأ برئى نفس ان النفس لانا لله بالسوء وقد  
 يجوز ان يقال المراد بالامارة بالسوء هو انفسه بالمعنى الاول ان النفس بالسوء  
 الاول ذمومة نعمة الله وبها نفس الثاني عورة لانها نفس الاذن او ذاته وحقيقته  
 السالبة باقية تعالى وبها المعلومات (القطط اربع العقل) هو ايضا ان العقل  
 مختلف ذكرا في كتاب العلم والمعلق به في ظاهر جلاء معنيين احدهما انه يطلق  
 ويراد به العلم بجملة اقسامه او بكون عبادة من صفته العلم الذي يحل عليه الخطب الثاني  
 انه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم ويحسب ان هو القلب اعني تلك الاساطفة ومن  
 نظم ان كل عالم قد في نفسه وجود هو اصل وتم بنفسه العلم صفة له في نفسه والصفة غير  
 الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفته العالم وقد يطلق ويراد به عمل المدرك اعني  
 المدرك وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم اقول ما شاء الله من علم من علم  
 لا يتوهم ان يصحكون اقول مخلوق بل لا بد وان يكون محله مخلوق قبله وبعده وانه  
 لا يمكن الخطا بسببه وفي التفسير قاله اقبل فاقبل وقاله ادبر فادبر الحديث فاذا  
 قد انكشف ان معنى هذه الاسامي موجودة وهي القلب الجسماني وارج  
 الجسماني والنفس الشهواني والعلم فهذه اربعة يطلق عليها اللفاظ اربعة وهي  
 شمس وهو تنظيمة اسما للمدرك من الذات وادله في الاربعة نعمة الله وتوهم  
 عليها اربعة نعمة وادله اربعة وكل نعمة اثنان اثنين واحده ثلثا ثلثا  
 التيسر عليه اختلاف هذه اللفاظ وتوهم في قراهم في هذه في نواظره وتوهم  
 هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب فليس يرى السطر احتلاف  
 معاني هذه الاسماء ولا يدل كشف اللفاظ عنه قد من اشرح هذه الاسامي وحيث ورد  
 في القرآن والسنة القلب فالمراد به المعنى الذي يقفه من الانسان ويعرف حقيقة  
 الاشياء وقد يكتفي عنه بالقلب الذي في صدره لان من تلك الطبيعة وبينهم القلب  
 علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة سائر البدن وسنة له ولكن من يراصة  
 القلب فتعلمها لا اول بالقلب فكما تعلمها وتعلمها كما تعلمها وتعلمها لا تشبه  
 محل التفرقة القلب بالمرش والمصدر بالكرسي فقل القلب هو المرش والمصدر  
 هو الكرسي وتعلمها لا يشبه المرش بالمرش والكرسي فقل القلب هو المرش والمصدر  
 ويجوز ان يكون المراد بغيره وتفسيره بالفساد اليه تفرش والكرسي بالمرش اليه  
 تعالى اولا ولا بد من فهم هذا التشبيه ايضا لانه في بعض الوجوه وتوهم ايضا يلق  
 بفرس شامخا وادى انتهى الى هاهنا احيا العلوم (في كتاب شرح عقاب السلب  
 وهو الكتاب الاول من ربيع الماكان) اختلافه وتوهم والاحرف على وتوهم  
 رادعوام في المر الساطعة التي يشبهها كلى في قوله تعالى رادعوا

وهذه فرائض فریقین شکر فیروز و فریق بقولیه و المشهور من مذاهب المنكرين  
 انهم قد عارضوا أقوال الأول لابن الرازي أنها جوهر لثمة و ليس لها باطنها و غير  
 منقسم لثمة بالباطن و ليست بجزءة لا متناهية و وجود الجزئات المتكئة تتكون  
 جوهر فرد في القلب لانه الذي ثبت فيه العلم الثاني أنها قوة في الدماغ و قس  
 في القلب الثالث يجمع من الأطباء أنها ثلاث قوى احدها جسم لطيف كالخارج في  
 القوام حار معدنه القلب و هي الحيوانية الثانية جسم كالخارج لطيف القوام حار معدنه  
 الكبد و هي الطبيعية الثالثة جسم لطيف حار معدنه الدماغ و هي الفسائية  
 الرابع انهم الهيكل المحسوس الخامس أنها الاخلط الاربعه المعدلة كما وكيفا  
 السادس انها معدلة المزاج الثوب السابع انها الدم المعتدل لان كثرة و اعتداله  
 تقوى الحياة و بالعكس الثامن أن الهواء ذبابة طامعة حين تنقطع الحياة  
 فالبدن بمنزلة الرق المتفوخ فيه التاسع لعبد الملقين سبب انها جسم لطيف على  
 صورة الانسان وله وجه و يدان و رجلان من داخل البدن يقابل كل عضو من عضوا  
 من البدن و هذه اذا قايلا لم يتم عليها كافي المواقف دليل وما ذكره لا يصلح للتحويل  
 عليه فلا يلتفت اليه العاشر انها جسم لطيف نوراني علوي سار في البدن مبر بان ماء  
 الورد في الوردة و النور في الجسم و الدهن في الموز لا يتبدل ولا يتخلل حتى اذا قطع عضو  
 من البدن انقبض فيه الى جميع الاعضاء لا يريد الا الطاعة ولا يجتهد الا العبادة  
 لا ينسعه من الدخول الى المضائق فقد المسام ولا يدفعه عن الوصول الى الحقائق بعد  
 التمام فهو في المكائآت اشرف الاقسام و به يطلق أن يقال هو جسم لا كهذه الاجسام  
 خالته لطيف لا كالهواء الضعيف قوى لا كالحجر الكثيف والذي عند ثامن الاجسام  
 ان مسكانا لطيفا كان ضعا فاما ان كان قويا كان كثيفا وهذا هو المختار عند جمهور  
 المتكلمين لوجه الاول انما تحكم على النكلى بالجزئي فيلزم أن مدركه حار و مدركه الجزئي  
 ما هو الجسم ليس الا كافي جميع الحيوانات الثاني أن كل واحد قطع بأن المشار اليه  
 بانها حشر هنالك و قائم و قاعد و ما ذاك الا الجسم الثالث أنها لو كانت جزءة لكانت  
 تدبى الى الابدان على السواء بخلاف أن تتقل فلا يكون زيد الا أن هو الذي كان  
 والكل كافي المقاصد ضعيف و ظواهر النصوص لا تفيد القطع و اما الاستدلال بأنه  
 لا دليل على تجزئتها فيجب فيه منع ضعفه معارض بأنه لا دليل على تجزئتها فيجب  
 فيه و لهذا استار حجة الاسلام الغزالي و الامام الرازي و الراغب و كثير من السلفين  
 ما عليه كثرة الحكماء و اعظم الصوفية المكاشفة بحدوى الصلوات القدسية انه جوهر  
 فرد قائم بنفسه متعلق اولاً بروح قلبي يسمى في البدن فيفيض على الاعضاء قواها  
 ومع ذلك هو غير متجزئ ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقائق الاكائية لان  
 الجوهر المكائية و انما تعلقه بالبدن تعلق التدبير و التصرف من غير أن يكون

داخلياً في الجوزية والخلول لكن استغفله به كمن في طيحي برعته الى تفسيره مادام  
 قابلاً للتدبر وليس من ضرورة عتقه هو تافه فيه أن يكون حاله فيه أو منصرفاً عنه  
 الولد اذا سقط في ما كان الائم بالطبع قد تلقى نفسه في الما شامخاً ما مع أن نفسه  
 غير سالفة في بدن الابن وحيث جاز على نفس الائم أن تفسق الولد لانه جزء من بدن  
 جاز أن تفسق أصل البدن وان لم تكن فيه فم انما يستعمل أعضاء البدن بواسطة الروح  
 الذي في القلب وانما يقبل الروح الاثر من تدبر النفس مادام على مزاج معتدل عاداً  
 في مزاجه لم يقبل الاثر فيقل تدبير النفس ويذهب مزاجه بطريق الاختلال الى  
 بعض الاعضاء اربعة وسائر الاجزاء قلبه فيكون اختلال بعض الاعضاء سبباً  
 لاختلال مزاج الروح وقد قال الروح سبب البطلان استعداده فتقول تدبير النفس  
 وبطلان استعدادها سبباً لانقطاع تدبير النفس وتأثيره وهو المعنى بالمرت والقول  
 في الكشف عن حقيقة النفس وانما هو مر قائم في نفسه في روض ولا جسم ولا حال  
 في جسم طويل وبرهانه دقيق جداً ~~كثيرة~~ الاغاطية وأما ما طعن قوم انما  
 لا فاعلون انه كالمشاع الذي يثبت الى اجسام من النفس وأن النفس المتكلمة  
 مع الابدان ~~مع~~ الشمس مع الارض يقتصر شعاعها على المواضع بأخذ كل  
 موضع نصيبه على ذلك خطأ كما قال هذه الاشلام لانهم اخطوا اولاً ولما لم يدرك  
 شعاعاً من شعاع من لا يخلو مكان مرصاً في نفسه فتكون في ذلك  
 لا يخلو اجسام ولو انشعرت اليشم وروء ودرت دونه واحدة كان ينبغي  
 أن تبقى الاجسام المتبقية في البنية وأدلة ذلك كثيرة بل حبيبه أن يكون  
 من غير محذور في طاهر الجسم الكشف عن تقابل الجسم له ذاتاً بين ما جسم  
 شفاف وانما يحدث ذلك من السبب الذي يحدث منه نور النفس فالذي يهاني  
 النور في الشمس يخلق الضياء في سطح الاجسام المتقابلة للشمس والضوء عرض  
 في الجسم حاله به ولا يصل في الهواء كما توهمه قوم يدان أن الشاهد في خارج  
 طويل لا يرى باليد خارج الضياء فادانته في هذا فالنفس ~~كثيرة~~ لانها  
 امرها في الاجسام ولا هي اجسام لطيفة تستعاضة باليد ولا مداس لها  
 ومما يشبه في ذلك قوله تعالى قل ازوج من امرئى حيث حصل الروح من عالم  
 الامر وانما الله في الامر جعل الخلق غير الامر فحينئذ لا تحسب في الامتساح  
 طاهرة والامر والندبر في الارواح طاهرة وعام الخلق بمسيرة من كل ما يبع  
 عليه واحدة وتقدر وهي اذبح ام وروىها وعام الامر مسيرة من موجودات  
 الخارجة عن الحس والجملة والسكان وسائر وهو ما لا يدخل تحت المساحة  
 والتقدير لانها ~~كثيرة~~ في عهدها لم أن نرى ان تراجم الجهات لا يخلق  
 بانه شبيه من السمات بر بعبه منه دحطه السارى في نفسه فتانقرون علما فان

أعظم كل خلقه أجل وأكرم فإذا قلنا إن الروح أعظم من الجسد وأشرف ثم نقول هو  
 مع استغنائها عن الحيز والمكان محتاج الى اقله تعالى وله وسعة الامكان كل شرف  
 قريب انزاعا اذا قلنا محتاج الى اقله الا يحتاج الى المكان ومن هذا البيان أتكتشف  
 لنا أن قول بعض الجبارين على الظواهر كيف نصف نفسك يا انسان بما هو وصفه لآله  
 على الخسوص حكما تلك أضنت الالهية الى نفسك وبذلك كثرث أو كذبت من قبيل  
 الهذيان وكأنه ليس في قولنا الانسان من تعلق مصعب عالم الى آخره تشبيه لانه ليس فيه  
 أخص وصف فكلنا البراءة عن الجهة والمكان ليس أخص وصفه سبحانه بل أخص  
 وصفه انه فيهم أى قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وموجود به لانه ليس بالاشياء  
 من ذواتها الا العدم وانما الوجود منه على مناج العارية ثم انهم ربما أثبتوا ارواحا  
 سماوية وأرواحا أرضية وقالوا السماوية هم الملائكة المقربون الذين يسبحون الليل  
 والنهار لا يفترقون والارضية الملائكة المرسلون الذين يفعلون ما يؤمرون وقالوا بيد  
 السماوية الخلق والابجاد وبيد الارضية شريك الابدساد ومن أثبت الارواح  
 الارضية انفق على أنها كلها اشياء راسية فيا شري ريد أن بعضهم قال ان في الارواح  
 الارضية ارواحا شري رة هي الشياطين وذات في سائر السقوط الآن يريد بالروح النفس  
 واعلم ان الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسماني فيشمل العقول  
 والنفس ولكن نفس الروح جمالا حاجة الى آلة جسمانية فيكون الروح اعلى من  
 النفس وهو الذي يسبحونه أعني المهيكل العقل وأما النفس فعندهم أجمعين جسمانية  
 وأرضية وكل منهم جسمانية ومجردة والجسمانية كله والاشياء جمالات الاجسام  
 وهي النفس النباتية والحيوانية وأما التي ليست بجسمانية لجسمانية منها تقوم بعدد  
 الاشياء بل بعد الدوم وأما الارضية منها فهي نفس الانسان التي تسمى النفس  
 الناطقة وليست بواحدة أرضية ليست بجسم ولا قائم بجسم الا انها غير أن جسمها من  
 المتأخرين قالوا ان الشياطين حوس أرضية مجردة ثم قبل هم جماعة من الاساقفة  
 في الشرعية والاشياء في النور والسر والسكابة وقيل هم نوع آخر فيكون قائمين بنفوس  
 مشووعة أرضية مجردة والفرق بين النفس والروح الذي هو العقل أن الروح يفعل فعلا  
 بغير توقف على آلة جسمانية والنفس لا تفعل الا بالآلات ومن ثمة قالوا النفوس  
 لا تنصف الاجسام لان عملها بالآلة جسمانية فكيف يكون لها عمل فيما لا عمل لها الا بالآلة  
 فالوجودات على مذاهبهم على خمس مراتب الاعراض وهي أخصها وأدناها  
 والوجود غيرة قائم بنفسه ثم الاجسام والوجود وقيام بالنفس فلا تقتصر  
 في وجودها الى محل توجد فيه بخلاف البياض والادام مثلا ثم النفس والوجود  
 وجود وقيام بنفسها واستغناء عن المكان والجسم لا يستغنى عنه فالنفس أشرف  
 من الجسم لاستغنائها عن المكان والشرف بالاستغناء فكلاما ان الشرف

أقبح من الشيء كان أشرف منه ثم الروح وهو المنزل وهو وجود وغايته النفس واحتشامه  
من المكان وهو به محل عمله من غير حاجة إلى آلة والنفس كل كالاتها لا تفصل  
بالآثار هي أجزء النفس في فعلها تحتاج إلى جسم وإن كانت في وجودها  
لا تحتاجه ولو حـست في غيبه من الجسم فهو أشرف ثم الله تعالى وجوده لا يشتر  
العمل ولا يحتاج إليه كان وهو مستغن في فعله من جميع الآيات وهو وجوده من  
الموجود والروح به تعالى وجوده فانه سبحانه هو الذي الذي المستغنى  
من كل شيء انتشر إليه كل شيء (حجبه) كانت تلك تقول ان الأفاضة في بحث حادثة  
الروح بدعي الدين فيقول بينه الله لرسوله وقتل الروح من أمر ربى وما أولئك  
من العلم الا قليلا فانه شغل بالنفيس عما بين يديه الله رسوله ليقول الله بن وعشاد  
والتوغل في عالم برديه قرآن ولم يبق عليه برهان ليقول الارض ده ادبل قل جنس  
الانعمه الا اعلام أن هذا الميزان الزل الكرام قبل خاتم الانبياء عليه السلام يقول  
فدا بآب عنه بهجة الا سلام بأن قول غير هؤلاء بين أن يقبل ويرى به من ويلدب  
وكلام الزل ليس كذلك فان المستغنى في نهاية النفوس وأحسها فزادها عن ضعيبة  
ورعا فيهم فبه فرض من قرأهم على قولهم فلم يورد وانها الا اشارات ورموزاوى  
وله سبحانه على الروح من أمر ربى جوابه فتعريف لمى علم الارض على ما هو عليه  
لم يكتف بها الله تعالى بآب على مع من لا يورثه بل هو العلم  
أن الله عز وجل لا يورثه بل هو العلم بآب على ما هو عليه من العلم بآب على ما هو عليه  
الجواب بلنا وياجن بآب على من تقدم ولا يتم الجواب الذى نحن فيه من العلم بآب على ما هو عليه  
بالجواب من مود لعله العلم بآب على ما هو عليه من العلم بآب على ما هو عليه  
لأن لانها لم لا تشبهه خصوصاً على طريقة الحكماء اذ من غلب على طبعه اورد  
لا يقبل ولا يصدق في صفة الباري عز وجله وكيف يصدق في حق الروح لانه  
ولهذا أنكره الكرامه ومن اعاقبة من غلب على طبعه فثبت وجعلوا فقهه على  
اذ لم يقدروا مودوا لا جسم اشار اليه ومن رقى عن العتية بلبلا نى ابيه  
بما اطاق أن يلقى عورصها ما ثبت الجهة تعالى الله عما يذولون (قوله) هذا الجسم أعني  
بالمعنى من النفس مجرد النور من البدن فذا انجـ ويجوزك جواب بواسطه  
مضاهاة الطهره والذمى تجزى الى هذه الصفة وقد خصه من هذه وهو حاله  
تظهر في مواضع من الحديث جامع عنما (حجبه) على كونه لانه ان يطلق على  
معنى أحدهما محسوسه شاهد به البصر ويحده من علم بالهاده ومن  
بالضبط الثانى من الناطقة وانسان الاول هو لورم وحده فمن جسم من  
شأن وكذا الثانى بل أكثر واصافه ابن الاول فانه قد ثبت بطبعه ونفسه  
به بل هو من الحية والاول محسوس بالجواهر والثانى يدركه بالاعتق

وانه انسان عند التحقيق هو الثاني وتسمية الاول بالانسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس  
 نيساف كما أن ضوءها ظاهراً بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذلك الانسان الظاهر  
 ظل وشع الانسان الحقيقي وتضاءل بسكون الاعضاء وقواها غلا لا تقوى  
 الانسان الحقيقي مذموم وفي محله وكما أطلق اسم الشمس التي هي المذات على  
 الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان الحقيقي على المحسوس لانه مظهر لأجباله  
 وهو محصوره والانسان الحقيقي الدلالة العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات  
 الى عالم الشهادة من المحسوسات والمقتضيات وتخلع عنه بجزءه من ادراكه رأى نفسه  
 عالماً غنياً بما عالماً بذاته لا يحتاج الى ادراك جسمه الى ظهوره هو ذاتي عين بالارب  
 ويصدق بلا مرء أخذ آمن في عالم الامر المستزاد من ادراك الجواس ولودامته على  
 هذا التجرد انكشف عليه باب الملكوت وقبيل قدس الاوهت وأشرق عليه انوار  
 الملائكة الحاقين حول العرش ورأى عرشه بارزاً كما أخبره بهن العصابة وصدقه  
 المصطفى صلى الله عليه وسلم راد انسان الحقيقي هو الذي سجد الله بانفس في قوله  
 ونس ومنسواها وهو المراد بقوله عليه السلام وقد نفس محمد يده وهو الانسان  
 المشار اليه في لقد خستنا الانسان في أحسن تقويم فأشار يا حسن تقويم الى الفطرة  
 المتزينة بالربوبية حيث قال أنت ربكم قالوا بلى وتلك فريضة النفس الانسانية الموهبة  
 المستعدة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملكوت الملكوت المشار اليه بقصد يت كل  
 مولود يولد على الفطرة وأشار بسفل ساطعين الى المزاج الانساني فانه ابد الملكوتات  
 من الجسم المطلق والانسان الحقيقي له قطران أحدهما الى عالم الملكوت وبه أخذ  
 العلوم والمعارف من الملا ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن القدرات الطاهرة  
 الملائكية وهذه القوت تتبر بصيرة والانسان ارتضاء في مراتب البصيرة على مدارج  
 المعارف الى الحشرة الاحدية الناقى الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن  
 وينتكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ثم المدرلة  
 للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك أن الانسان لا شك أنه الرائي المبصر  
 السامع الذائق الالام المتخيل المتوهم العاقل ويعرفه وحداية المدرلة من هذه  
 الادراكات كالتجديدية وانما أعرض عن التصديق قوم لم يفهموا كلام أرباب النظر على  
 وجهه حيث قالوا المدرلة للمعقولات النفس وأما المدرلة للمحسوسات فالقوى  
 البدنية ظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات  
 حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على أساطير أهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات  
 العقل وانطفاق القهوم لافي القهوم وانما انصروا من اعوجاج افهامهم وذلك لان  
 مرادهم من انزروا ان النفس انما تدرك الكليات ذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة  
 بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية وهذا كلام حتى لا يرافقه (الى هنا من

شرح حقيقة النفس الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا والشرح مختصر المتكلم وشرح  
 الجليل الصوفي الحديث رحمه الله تعالى رحمة واسعة (اتفق المدون) على أن  
 النفس الباطنة سادته إذ لا تدبر عندهم إلا الله وصفاته عند من أثبتها لذاته على الذات  
 ثم أخذوا في أنما حل حدثت مع حدوث البدن أولها فقلت طائفة حدثت  
 معه لقوله به بعد إذ أماروا البدن ثم أثبت أنه خلقا آخر والمراد بذلك أنه أفاض  
 النفس على البدن وقال بعضهم بل ذلك لقوله عليه السلام عماروا له بالي وبره خلق  
 الله الروح قبل الأجساد ألي عام وفيه حكمة إذ لا ينشأ دون البعث من المطلب  
 في هذا الذي إنما لا ينفك عنه كما أن رب يقول ثم أنا الذي جعل النفس مختلفة فيه  
 وإنما يلزم من ذلك حدوث تعلقاتها لحدوث ذاتها وإنما الخديث بغيره وهو أحد  
 فتعاضده الآية وهي مقطوعة النفس طائفة المدركة والحديث في شرط خلق ربه من  
 من وجهه فينقضي ما كان وأما الحكمة فاختاره وأى حدوثها فقول هو طوبى ما يبدى  
 أن الحادث لا يكون أبدا ولا على الملأ فبما ظلم تمكن النفس أن أولها لم يكن أبدا  
 والجواب التاسع وقال أرسطو من تبعه وقال أغزالي في المصباح وهو ذهب  
 ابن سينا إلى أنه لو جرد الأول أمثال التعلق تكونه عطلة ولا تعطى الوجود  
 بحدوده ما بعد بغيره من الروح ووجهان أو قد أب وتبين أن في هذا حدث  
 ببدن من جهة ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 بالحادث طاعت في الإقليم في غير ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 واعتقد بأن المقصد له من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 التعلق بالحادث اشتمل وهو المادة أم بعد التعلق هذه قطعها على ما من عليه  
 واحدة فالتحيز بعد الوحدانية من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 فيما بين ما من عليه ولو زعمنا أن النفس لا يتصل بها في ثلاث عوالم وبنية أصلية من  
 الدور وبما عارض الحقيقة بأن تتألف الأبدان في معنى يدا به من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 الجسم وهو باطل وأما بعد لفظة لا شيء باق في أصله من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 لا شيء من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 الواجب منه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 الثالثة فله من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 المتألف من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 عموم الجسم ووجوده مقابل المادة من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 الجسم من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه من حيث ما من عليه  
 والتبع هنا وروى عن ربي الله تعالى في محرقه بل الروح وهو طوبى

في حق آدم عليه السلام والنطفة في حق أولاده بالتصفيّة وتعدّل المزاج فانه  
 كما لا يتقبل النار أبداً ممحاً كالتراب والجر كذلك لا يقبل رطباً ممحاً كالإبل لا يتعلق  
 بالجر كبد ولا كل من صكّب فان امر لم يكن كبد ولا تستعمل فيه النار بل لا بد بعد  
 تركيب الطير المكتشف من زرد في أطوار الخلق حتى يصير نباتاً لطيفاً فتكتشف به النار  
 وتستعمل فيه مستعمل ذلك الطين بعد أن يشتهه الله تعالى خلقاً بعد خلق في أطوار  
 متعاقبة يصير نباتاً فانياً كاله الأذى فيصير دماً وتترج القوة المسيطرة المركزية في كل  
 حيوان من الدم صفوة الدم الذي هو أقرب إلى الاعتدال فيصير نقطة فيقبلها الرحم  
 ويخرج بها من المرأة فتزاد عند ذلك ثم ينضجها الرحم بصرارته فتزاد تناسلاً  
 حتى تنتهي في الصفاء إلى شبه الاجزاء التي يستعملها القبول والروح وأما كما  
 كلفته التي تستعمل في شرب الدم من القبول النار وأما كما فأنطفة عند تمام  
 الاستواء والصفاء تستعمل باستعدادها روحاً وبرها وتصرف في إفقار إليها الروح  
 من جود الجوارح والطين الوهاب لذلك تستعمل ما يستعمله ولكل مستعمل ما يقبله  
 على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا يحفل بالتسوية عبارة عن هذه الافصال  
 المرددة لاسل النطفة والكسب في صفات الاستواء والاعتدال (وسئل عن النفع  
 فقال النفع عبارة عما اشتعل من نور الروح في قبلة النطفة والنفع صورة وتعبئة  
 أما الصورة فأنواع الهواء من جوف النافع وإيصاله إلى المنفوخ فيه حتى يشتعل  
 الحطب القابل للنار فتنفع بسبب الاشتعال وصورة النفع التي هي سبب في حق الله  
 تعالى محال والمحب غير محال وقد يكون السبب من الفعل المستفاد منه كقوله  
 تعالى غضب الله عليهم وحسبكتوله فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن نوع تغبر  
 في الثنابن يتأذى به ويتهجمه اهلائي الغضب عليه وإيلا منه تغبر عن تبيبة الغضب  
 بالغضب وعن تبيبة الانتقام بالانتقام فكذلك عبر عن تبيبة النفع بالنفع وان  
 لم يكن على صورة النفع فتقبله في الحب الذي اشتعل به نور الروح في قبلة النطفة  
 قال حوصة في القائل وصفة في القابل أما صفة القائل فالجود الإلهي الذي هو  
 ينبوع الوجود وهو قايض بذاته على كل ماله قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفة  
 بالقدر ومثالها فيضان نور الشمس على كل قابل الاستنارة عند ارتفاع الحجاب  
 بين ما والقابل للاستنارة هي المتلونات دون الهواء الذي لا لون له وأما صفة القابل  
 فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى سويته ومثاله عقالة الحديد  
 فان المرأة التي ستر الصدا وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا  
 استعدت الصقل بمصاها وزال الصدا الذي كان متراً كما هي أحدثت فيها الصورة  
 من ذي الصورة المحاذية فكما اذا حدثت العقالة حدثت فيها الصورة من ذي الصورة  
 المحاذية فكذلك اذا حدث الاستواء في النطفة حدثت فيها الروح من خالق الروح من



غير قليل في الحال بل انما حدثت الروح اذا نزلت لتغير الحال يحصل الانسواء الا ان  
لا يثبت كما ان الصورة فاضت من ذي الصورة على المرأة في حكم الجوهر من جهة تغيير  
حدثت في الصورة وانما لم يكن كذلك من قبل لان الصورة ليست هبة لان تنطبق  
في المرأة لذلك المرأة لم تكن حقيقة ثابتة قبل هذا الفضي قال رضى الله عنه لا يفتي  
ان يقوم من القبح ما يقسم من قبضان الحاسن الا انما على اليد في ذلك صورة من  
انفصال برعته في الانا من اتصاله باليد بل يشهد به ما يشهد من قبضان نور الشمس  
على الحائط واقد على ظلمة في نور الشمس ايضا فظنوا انه يصل شعاع من جرم الشمس  
ويصل بالحائط ويغبط عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث شيء يشابه  
في النورية وان كل ما يصف منه في الحائط المتكون كفضل الصورة على المرأة في  
الصورة لا يفتي اتصال جرم من صورة الانسان والله يارأى بل على معنى  
ان صورة الانسان سبب لحدوث صورة فثلوا في المرأة المتألف لها كالصورة  
وليس فيها اتصال الا السببية المجردة وكذلك الجود الا ان سبب لحدوث  
أزوار الوجود في كل ما به قابلية للوجود في غير جسمه بالقياس قبل ان يحدده  
التسوية والنفخ في الروح وما حقيقته وهو حال في البدن حلول الماء في الاناء  
او حلول الدرس أم جوهر قائم بنفسه لان كل جوهر اقصد بزم فيه متغير فان كل  
متغير اذا ساكنه هو السلب ام الدماغ أم موضعه آخر وان لم يكن متغيرا فكيف يكون  
جوهرا غير متغير بل رضى الله عنه هذا قال عن سر الروح الله لم يورث رسول  
الله صلى الله عليه وسلم ولم يكشفه لى ابي اهلته فان كنت من اهلته فاهم واهلهم ان  
الروح ليس يحسم محل البدن حلول الماء في الاناء ولا هو عرضي بل انقلب والدماغ  
الاول السواد في الاسود والعظم في العظام بل هو جوهر وليس عرضي لانه يعرف  
نفسه وخالقه ويدرك المشغولات وهذه علوم والعلوم عرضي ولو كان عرضيا والعلم  
قائم به لكان قيام العرضي بالعرض وهذا خلاف المأثور ولان العرض لا يخل  
الا حكايا فاما هو والروح بخلاف حكمين فتغير بين قائم حين ما يعرف الله يعرف نفسه  
فذلك ان الروح ليس عرضي والعرض لا يتغير في هذه الصفات وهو جسم لان الجسم  
قائم لنفسه وروح لا يتغير لانه لو انقسم لما كان جنودا بجمعه علم بشي وبغيره آخر  
يجوز بل ان الذي بعينه فيكون له واحدة على ما يشي بولاية في النفس والعلم  
والجهل بشي واحد في حق شخص واحد شمال وفي جسمي في حال فاما واحد  
لا يتقسم وهو باق انا فلا يبرء فغيرا له شي اذ لا يتقسم اذ لقط الجزء فيقول  
لان الجزء اضافة الى كل واحد جزءه ههنا ولا حصل الا اربابا عاريا ان تقول  
الواحد جزء من العشرة فذا أخذت جميع الموجودات جميع ما يوقم الانسان  
في كونه انسا كان الروح واحدا من جملتها فذهمت ان تسمى لا يتقسم فلا يفتي

أما أن يكون متعزاً أو غير متعز بباطل أن يكون متعزاً إذ كل متعز منقسم والجزء  
 المتعز الذي لا يتجزأ باطل بأدلة نفسية وبأدلة عقلية وأقربها أنه لو فرض وجود  
 بين جوهرين مكان كل واحد من الطرفين يلاق منه الوسط غير ما يلاق من الآخر  
 فيميز أن يفرض بالوجه الذي يلاق به هذا الطرف علم والوجه الآخر لا يتجزأ فيكون عالماً  
 بأخلاق حالة واحدة بشئ واحد وكذلك نقطة الدائرة لو مدت خطوطاً عند من محيطها  
 الموصوب النقطة يقع الكل في النقطة لا محالة ويكون كل جزء من أجزاء الدائرة  
 ملاصقاً للنقطة حتى تدور عليها ومنها كانت أجزاء الدائرة ملاصقة للنقطة كانت  
 للنقطة ملاصقة لأجزاء الدائرة لا محالة ثبت أن الجزء الذي لا يتجزأ باطل وحسب  
 لا ولو فرض بسيط مسلح من أجزاء لا تتجزأ لكن الوجه الذي يحاذيها ونحوه  
 الوجه الذي لا تراها فإني الواحد لا يكون مرئياً وغير مرئ في حالة واحدة ولكانت  
 الشمس إذا طلعت أحده وجهها مستنار بها ذلك الوجه دون الوجه الآخر فإذا ثبت  
 أنه لا ينقسم وأنه لا يتجزأ ثبت أنه قائم بنفسه وغير متعز أصلاً فقبله في الحقيقة  
 هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن أهو داخل فيه أو خارج  
 عنه ومتصل به أو منفصل عنه قال رضى الله تعالى عنه لا هو داخل ولا خارج  
 ولا هو متصل ولا منفصل لأن مصحح الاتصال والانفصال هو الجمعية والتعز  
 وقد اتفق عليه فافهم من الضدين ~~كما أن~~ الجهاد لا هو عالم ولا هو جاهل لأن  
 مصحح العلم والجهل الحياة فإذا اتفقت اتفق الضدان قبله حل هو في الجملة أم لا  
 قال رضى الله عنه هو مؤثر في المحلول في الحال والاتصال بالأجسام والاختصاص  
 بالجهات فإن كل ذات من صفات الأجسام وأمراضها التي هي مرض في جسم  
 وهو ليس بجسم ولا عرض في جسم بل هو مفعول من هذه العوارض فتقبله  
 لم يمنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف الحقيقة فيه فقبل  
 قل الروح من أمر ربي قال رضى الله عنه لأن الأفعال لا يتحملها إذا الناس قسمان  
 عوام وخواص أما من غلبت على طبعه العاصية فهذا لا يقبل ولا يصدق به من صفة  
 الله تعالى فكيف يصدق به في حق الروح الإنسانية ولهذا أنكرت أكثر الكرامة  
 والمثلية ومن كانت العلمية غلبت عليه في ذلك جعل الله جسمه لا يعقل  
 موجوده إلا بجمعية ما شاء إليه ومن ترقى عن العاصية قلبه لا تقي الجمعية وما أطلق  
 أن يتق عوارض الجمعية فأنبت الجهة وترقى عن هذه العلمية الأشعرية والمعزلة  
 فأنبت وجوده لا في جهة فقبله لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم  
 أحاول أن تكون هذه الصفة لغرضه فإذا ذكرت هذا معهم كفرك وقالوا أنك تصف  
 نفسك بما هو من صفات الله على الخصوص فكأنك تدعى الإلهية لنفسك فقبله قال  
 أحاول أن تكون هذه صفة الله ولغيره أيضاً قال رضى الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل

في دخول المسكن أن يجمع الشان في مكان واحد يستحيل أن يجمع الشان في مكان  
 أيضا لأنه لا يمكن اجتماع جسمين في مكان واحد لأنه لو اجتمع فيهما أحد هاتين  
 الاشياء فكذلك لو وجد الشان كل واحد منهما ليس في مكان لم يحصل التميز والفرق  
 ولهذا أيضا قالوا لا يجمع سوادان في محل واحد حتى قبل التسلط متضافان فقبل  
 وهذا اشكال قوي فاجاب قال رضي الله عنه جواب أنهم أخطأوا حيث ظنوا  
 أن التميز لا يحصل إلا بالمسكن بل يحصل التميز بثلاثة أمور أحدها المكان بخبرين  
 في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين والثالث بالجهة  
 والحيثية كالأجزاء المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة  
 في جسم واحد فإن لكل واحد الزمان واحد والمكان واحد ولكن هذه معاني مختلفة الفوات  
 بعد دها وسفاتها فيتميز الطعم عن اللون بذاته لا بمكان وزمان وبغير العلم من الازمنة  
 والتدوير بذاته وإن كان الجميع كشيء واحد فاذا تصورنا عرضا متخلعة الخلفات في محل  
 ثبات تصورنا أشياء مختلفة الخلفات في بذاتها في غير مكان أول فقبل له ههنا دليل آخر  
 على أحاطة ما ذكره من أنه أظهر من طلب التفرقة وهو أن هذه التسمية ثابتة لا خسر  
 وصفتين صفات الله تعالى الروح قال رضي الله عنه هي هاتان فإن تولد الإنسان  
 من عالم جميعه من قادوسه كالم وأنه تعالى كذا قال ليس فيه تنبيه لأنه ليس ذلك أخص  
 وصف الله تعالى كذا قال البراءة من المكان والجهة ليست أخص وصفه بل أحسن وصفه  
 أنه فيرم أي هو قائم بذاته وكان ماسوا فائتياه وأنه موجود بذاته لا بغيره وكل ماسوا  
 موجوده لا بذاته بل ليس فلا شيء من ذواتها إلا العدم وانما هو الوجود من ذواتها  
 على حيل العارية والوجود لله تعالى في كل شيء مستعار وهذه الحيثية أعني التسمية  
 ليست إلا لله تعالى فقبل له قد ذكرنا معنى التسوية في الخلق والروح ولم تذكر معنى التسمية  
 في الروح وأنه لم يخل من روح ولم يسمه إلى نفسه فإن هذا ان لا وجوده به بجميع  
 الاشياء أيضا كذا قال وقد نسب البشر إلى الطين فقال اني خالق بشر من طين ثم قال  
 فاذا سويت ونفخت فيه من روحي وإن كان معناه أنه جرم من الله فأخص على الغائب  
 كما يشيخ معلى السائل فيقول أفضت علي من مالي فهو ذنوبية بخرية  
 لذات الله سبحانه وتعالى وقد أبطلتم هذا وذكرتم أن الله سبحانه ليس بمعنى اتصال  
 بغيره قال رضي الله عنه هذا أسول لو طقت به الشمس وغالت فطقت على الأرض  
 من نورى يكون صدقا ويكون معنى الله به أن النور الحاصل من جنس نور الله من  
 بوجه من الوجود وان كان في شيء لا ينعكس بالاضافة إلى الله من وقد رقت أن  
 الروح منزلة عن الجهة والسكان وقوله لم بجميع الاشياء والاطلاع عليها  
 فهذه مضاهاة وتسمية فذكرنا خسر بالاضافة وهذه المضاهاة تيمت  
 في سميات أصلا فقبل له وما معنى قوله تعالى قل الروح من أمر ربي وما عند في عالم

الامر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو الاجسام  
وهو ارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق هو ما يعنى التقدير لا يعنى الابدان  
والاحداث يقال خلق الله أى قدره قال زهير

ولانت نقرى ما خلقت وبعض القوم يحقن في لا يقرى

أى يقدر الأديم ثم لا يتقدم وما لا كمية فلا تقدير يقال انه أمر ربلى وذلك المعنى  
الذى ذكرنا عا و كل ما كان من هذا الجنس من الأرواح البشرى وأرواح الملائكة يقال الله  
من عالم الامر وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة  
والمكان والتعريف وهو لا يدخل تحت المساحة والتقدير لا تتلاءم الكمية عنه ففصل له  
الذات عنهم من فقل أن الروح ليس مخلوقا وإن لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قدوسهم  
فقل سبحانه وهو جهل بل نقول أن الروح غير مخلوق على معنى أنه غير مقدر بكمية  
فانه لا يتقسم ولا يتغير ونقول أنه مخلوق بمعنى أنه حادث وليس قديم وبرهان حدوثه  
طويل ومشدته كثيرة ولكن الحق أن الأرواح البشرية حدثت عند اعداد النطفة  
لقبول كما حدثت الصورة في المرآة بعد واث السقال وإن كان ذو الصورة سابق الوجود  
على السقال وإيجاز هذا البرهان أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الابدان  
لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحديثهم أو كثرت أو باطل وجودها وانما  
استحال وحديثهم بعد التعلق بالابدان لضرورة أن ما يعلو زيد يهبط وإن يهبط  
محمود ولو سكن هذا الجوهر الصالح لهم ما واحد لا اتصال اجزاء الضدين فيه  
كما ينفصل في زيد وحده ونعني بالجوهر الصالح الروح وهما كثرتهما لأن الواحد  
انما لا يستقبل ان يبقى وأن يتقدم اذا كان ذا مقدرك لا اجسام فالجسم يتقسم  
فانه ذو مقدار فله بعض فيتقسم أيضا اما لا بعض له فلامتداده فكيف يتقسم أما تقدير  
كثير ما قبل التعلق بالبدن فمال لانها لا تفصلو اما ان تكون متعائلة أو مختلفة  
وكل ذلك محال وانما استحالة التماثل لأن وجود المثلين محال في الاصل ولهذا  
يستحيل وجود سوادين في محل واحد في مكان الا أن الاثنين تستدعي مقابلة  
ولامقابلة ههنا وسوادين في محلين جائز أن هذا يفارق ذلك في المحل اذ يختص  
أحدهما بمحل لا يختص به الآخر وكذلك جائز في محل واحد في زمانين  
اذ لهذا وصفين لا يتصور هو الاقتران بهذا الزمان انما هو غلب في الوجود مثلان  
مطلقا بل هو بالاضافة كقولنا زيد وهو مثلان في الانسانية والجمعية وسواد  
الجوهر الغريب مثلان في السوادية ومحال تغايرهما لأن التغاير نوعان أحدهما  
باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والبياض والثاني  
بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كتغاير الماء البارد والماء الحار فان كان تغاير  
الأرواح البشرية بالنوع والماهية فمال لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة

وهي نوع واحد وان كانت متغايرة بالمراد من فصل لان الحقيقة الواحدة لها  
تغاير هوائها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة اليها من غير ان الاختلاف  
في اجزاء الجسم ضرورة ولولا القرب من السماء والبعدها مثلا لما اذ لم يكن كذلك  
كان الاختلاف مما لا يقدار بما يحتاج تقريره الى مزيد بسط لكن هذا التقدير يبين  
عليه قبل ان فكيف يكون حال الاوضاع هذه متفاوتة الاجساد ولا تعلق لها بالاجساد  
ومسكتف تكثرت وتغيرت فقال رضى الله تعالى عنه لانها اكتسبت هذه التعلق  
بالابدان واصنافا مختلفة من العلم والجهل والنعمة والكدر وحسن الاخلاق  
وقبحها فثبتت من استغفار فعمل كثيرها بالاختلاف ما قبل التعلق بالاجساد فانه لا يجب  
لتغايرها قليل لها حتى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وروى على  
صورة الرحمن فقال رضى الله عنه ما صورة اسم مشترك قد ينطبق على ترتيب الاشكال  
ووضع بعضها في بعض واختلاف تراكيها وهي الصورة التي لا حوسب ولقد يطلق على  
ترتيب المعاني التي ايدت بحسنة وقله في افعال ترتيب وترتيبها بحسب ما يناسب بعض  
صورة قال صورته المستقلة كذا وصورة الخواصة كذا وصورة العلوم الحسية والخطية  
كذا فالمراد بالصورة في هذه الصورة هي الصورة المحتوية والاشارة الى المضاهاة التي  
ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والله فليست الافعال وحقيقة ذات الروح انه فانه نفسه  
ايبرع عن ولا جسم ولا هو فغير ولا يعلو المكان والجهة ولا هو فخل بالبدن  
والعالم ولا يمتثل بغيره ولا هو داخل في اسم العالم والبدن ولا خارج وهذا كله  
صفات ذات الاله واما الالهات فقد خلق سبحانه قادر امر يا جميعا بصير امتدادا فانه  
تعالى كذا في واما الافعال فبما فعل الاذي ارادة بظهر اثره فاني القلب فيسرى منه  
اثره بواسطة الروح الحسية التي هي جوهرها لطيف في جوهر القلب ويصاحبه على  
الدهاغ فيسرى منه اثره الى الاصالب ثم الى الاوتار والرباطات المتصلة بالعضلة  
فتجذب الاوتار فتعزل فيتمثل بالاصابع القلم والقلم بالمادام مثلا فيحدث منه صورة  
ما يريد كتبه على وجه القسط على الوجه المتعريف خراطة الصل فانه ما لم يتصور  
في شياء صورة المكتوب أولا لا يمكن احداثه على اليافس ثانيا ومن استغنى افضل  
الله تعالى وكيفية احداثه الذات والحيوانات على الارض بواسطة قدرتك السموات  
والكواكب وتلبيطاعة الملائكة في قدرتك السموات ثم ان تعرف الاذي في  
عالمه الاخر اعني به شبه تصرف الخالق في العالم الكبير وهو منه وانك قد علمت ان  
نسبة شكل القلب الى معرفة نسبة العرش ونسبة الدهاغ نسبة الكرمي والحواس  
حسنة الملائكة الذين يطيعون طاعة ولا يستطيعون خلافا لادامهم كالمجرات  
والقدرة في الاصح كطبيعة المخلوقة في الاجساد وانما ذلك كمناصر التي هي  
انتهت المركات في قبول الجمع والتركيب والتسوية ومرة القليل كالمزج المحفوف

فمن اطلع بالحق على هذه المواقف عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق  
 آدم على صورته ومعرفة ترتيب افعال الله تعالى بمعرفة غامضة يحتاج فيها الى تفصيل  
 معلوم كثيرة وما ذكره من اشارات الى بجلته تفصيل له ما معنى قوله عليه السلام  
 من عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضى الله عنه ان الانبياء يعرفوا الالهة المتعالية  
 ولولا المصاحفات المذكرة لم يقدر الانسان الى الترقى من معرفة نفسه الى معرفة ربه  
 ولولا ان الله تعالى جمع في الالهة ما هو مثال بجله العالم حتى كانت نسخة مختصرة من  
 العالم وكانه يوفق عالمه مختصر فظاهر في صانع العالم من التصرف والربوبية والخلق  
 والعلم والقدرة وسائر صفات الالهية فسلوات النفس متاهلها ووساوسها مارة  
 الى معرفة خالق النفس في استكمال المعرفة وبالمثلثة التي قد مضى ان يكتشف عن وجهه  
 هذه المسئلة فقبل ان يكتشف ان الالهة الارباع مدونة مع الاجساد فلهذا معنى قوله عليه  
 السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بانى عام وقوله عليه السلام  
 اما قول الانبياء خلقوا آخرهم معنا وكنت نبيا وادم بين الما والطين قال رضى الله عنه  
 نبي من هذا الايدى على قدم الروح بل يدل على حدوته وحسبونه مخلوقا فلم يعدل  
 بظاهره على تقدم وجوده على الجسد واما التواهر من فان تأويلها يمكن والبرهان  
 القاطع لا يدرك بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كافي لظواهر التشبيه في حق  
 الله تعالى وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد اراد بالارواح ارواح  
 الملائكة وبالاجساد اجساد العالم من العرش والكرسى والسموات والارض  
 والكراسى كسبوا الهواء والماء والارض والتراب وجرم الارض اصغر من جرم الشمس  
 بكثير ثم بالنسبة لجرم الشمس الى فلكه ولا فلكها الى السموات التي فوقه ثم كل ذلك  
 اتسع له الكرسي اذ وسع كرسيه السموات والارض والكرسي صغير بالاضافة الى  
 العرش فاذا تفكرت في جميع ذلك استغرقت اجساد الادميين ولم تفهمها من مطلق  
 انظر الاجساد وكذلك عالم وتحقق ان الارواح البشرية بالنسبة الى ارواح الملائكة  
 كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم ولو اتفق للباب معرفة الملائكة لرأيت  
 الارواح البشرية كسراج القديت من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة  
 هي الروح الاخير من ارواح الملائكة والارواح الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد  
 بربوبته ولا يجمع في مرتبة واحدة اثنين بخلاف الارواح البشرية للتكثرة مع اتحاد  
 القوم والمرتبة اما الملائكة فكل واحد نوع برأيه وكل ذلك النوع اله اشواقه  
 تعالى عما نال الاله مقام معلوم وان الله الصافون وان الله المنصورون وكقول النبي  
 صلى الله عليه وسلم ان اراكم منهم لا يسجدوا لى ركب وانهم ما من واحد الا وله  
 مقام معلوم فلا يفهم اذ من الارواح والاجساد المطلقة الارواح الملائكة واجساد  
 العالم اما قوله عليه السلام اما اول الانبياء مطلقا وآخرهم معنا فخلقها هو والتقدير

دون الابدان فانه قبل أن يذوقه أنه لم يكن موجودا مخلوقا ولكن الغايات والكمالات  
سابقة في التقدير لاحقة في الوجود وهو معنى قولهم أول الفكرة آخر المخلوق  
أن المهندس المتقدم قد اراد أن يخل صورته في تقديره وهي دائرية كاملة وأخر ما يوجد  
من اثره الدار السكينة الدار السكينة هي أول الاشياء في الصفة ظهر براؤا آخر ما يوجد  
ذات ما قبلها من ضرب البسائط وبناء الحيطان وتر حسيبها بلدوع وسيله الى غاية  
وكمال وهي الدار القائمة في الدار ولا يخلها تقدم الا لا ثلاث ولا اعمال فاذا عرفت هذا  
فاعلم أن المقصود من فطرة الاديان ادراكهم الحادثة والمقربين المحضرة فاللهية  
ولا يمكن الا بشروط الانبياء فكانت النبوة مشهودة بالايمان والمقصود كمالها وغايتها  
لا أولها وانما يكمل بحسب سنة الله باندرج كمالها في عبارة الدار باندرج فهو  
أصل النبوة فادم عليه السلام ولم يرل ينسركم بل حتى بلغ الكمال بمعدن الله  
عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها وتوحيدها والاولوسيلة في حصة تأسيس  
البنیان وتوحيدها أصول المحاط فانه وسيلة الى كمال صورة الدار ولهذا السر كل من سلك  
التيبين فان الزيادة على الكمال نقصان وأكمل شكل آلة البساطة كف عليه خفة  
أصابع فكأن ذال الاصابع الاربع ناقص فذوال اصابع الست ناقص لان الامة زيادة  
على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة في الصورة والله أشاهره عليه  
السلام مثل النبوة مثل دار معصومة لم يبق فيها الا وضع امة فكانت أمثلة القدوة  
ولفظ هذا معناه فاذا عرفت أن كونه خاتم النبيين ضرورة لا ينسور خلافه ان يطلع  
الغاية والكمال والغاية أول في التقدير آخر في الوجود وأما قوله عليه السلام كنت نبيا  
وآدم بين الماء والطين فاشارة الى ما ذكرناه فانه كان في القصة خبر قبل تمام خلق آدم  
لانه لم يثأ حتى آدم الا ينزع الصافي من ذنوبه ولا يزال به حتى تنويها الى أن بلغ  
الكمال كالصفة افضل الروح القدس المهدى صلى الله عليه وسلم ولا ينهم هذا  
الابان ينهم الدار لا وجودان وجود في ذهن المهندس ودماغه حتى كانه ينظر  
الى صورة الدار ووجود خارج الذهن في الايمان والوجود الذي هو سبب الوجود  
الخارج المسمى فهو سابق لا محالة فكذلك فاعلم أن الله تعالى يذوق أول ما يوجد على  
وفق تقديره ثانيا وانما انشأه برسم في الوحد المحفوظ كابر اسم تقدير المهندس أولا  
في لوح أو ترطاس فصور الدار ووجوده كمال صورته وانما من الوجود يكون هو سببا  
للوجود الحقيقي فكأن هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم  
يجري على وفق العلم بل العلم يجري به فكذلك تقدير صور الامور والاهية يرسم أولا  
في الوحد المحفوظ وانما ينقش الروح من القلم والقلم يجري على وفق العلم والقلم عبارة  
عن موجود قابل للنقش الصور والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصورة على الوحد  
المنقش فان حصة العلم هو الناقش لصوره المعالومات وهذا الوحد والمنقش تلك

الصور وليس من شرطه أن يكون جسماء والجسم لا تدخل في حد القلبية وحقيقتها  
 وكذلك القروية بل روح القلبية والوحية ما ذكرناه والزايد عليه صورته لا معناه  
 ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لا تنبأ بأصبعه ويده وكل ذلك على ما يلحق بذاته  
 والهيبة فتعقّب عن حقيقة الجسمانية بل جلّها جواهر روحانية بعضها عالمة كالروح  
 وبعضها مخطئة كالقلم فإن الله تعالى علم بالقلم فإذا فهمت معنى نوع الوجود فقد كن  
 نبياً لميل آدم عليه السلام بمعنى الوجود الأولي التقديرى دون الوجود الثاني  
 الحسى "الحقيق" ثم الكلام فى الروح ومصنائه (الى هنا من الرسالة المسماة بالنسخ  
 والتسمية) للإمام الهمام حجة الاسلام أن حامداً للقرآن قدس أقدروحه ونور  
 ضريحه (عبد الخلق الانسان) يعنى آدم من طين ثم جعل فيه ذريرة سميت به لانها  
 تأكل منه أى تغسل من سلالته من ماصمين بمن ثم سواه قومه تصوراً أعضاء على  
 ما ينبغي وتقرّب من روحه أضافه الى نفسه شريفاً وأشعاراً بأنه خلق بحبيب وأنه  
 شأنه المنسبة تعالى الى الحضرة الربوبية ولا يجهل قال عليه السلام من عرف نفسه فقد  
 عرف ربه (من البيضاوى فى سورة السجدة) قوله ومناسبة تعالى الى الحضرة الربوبية أى  
 اتساقها وانعقادها بالوحدة مع وجوده بمعنى حضور والمراد المقام والحضرة أى تأدبها  
 على ما عرف فى الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم العلوى وتجردها عن  
 النجس وتفسيرها قوله من عرف نفسه الخ ليس بجديد بل هو من كلام أبي بكر الرازى  
 كما ذكره الحفاظ وبعض الجمله بظنية حديثاً كما وقع فى بعض الموضوعات وقيل ليس  
 معناه ما ذكر بل معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقتها عرف أن له صفاتاً موحدة  
 واليه الاشارة بقوله تعالى وفى أنفسكم أفلا تبصرون قلت ما ذكره المصنف سبقه  
 اليه غيره وهو مناسب لكلام الحكماء والصوفية والمحققين بمقتضى قائله شهاب (قال  
 الامام الرازى) فى الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من المطالب  
 العالية فى تقرير الوجوه الاثنا عشرية فى أن النفس تبقى بعد موت الجسد (الطبعة الرابعة)  
 أن الانسان قد يرى أباه وأخته فى المنام ويسألهم عن أشياء وهم ما يذكران جوابات  
 صحيحة وربما أرشده الى دين دناؤه وضع لا يعطيه أحد وأقول انى حين كنت صديداً  
 فى أول التحمل وصككت أقرامى مثل سوادى لا أول لها وأيت أبى فى المنام فقال  
 أجدود الدلائل أن يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة فهى تقتضى بحسب ماهيتها  
 كونها مسبوبة بالغير والازل ينافى كونه مسبوبة بالغير فوجب أن يكون الجمع بينهما  
 محالاً وأقول ظاهراً أن هذا الوجه أحسن من كل ما قيل فى هذه المسئلة وسعت أن  
 الفردوسى الشاهر لمصنف كتابه المسيحى يشاهد على اسم السلطان محمود بن  
 سبكتكين وأنه ما مضى حقه كما يجب وما راعاه بما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب  
 الفردوسى فرأى رسمه فى المنام فقال له اللهم مدحنى فى هذا الكتاب كثيراً وأنا فى زمرة



الاموات فلا أقدر على قضاء حقن ولكن اذهب الى الموضع المذكور واحضر فانك  
 تجد فيه دفينا قدسه هذه فكان التردس الشاعر يقول انهم يسمونهم كلنا كثر  
 حكرام من محمود والحياته ربحت ايضا ان اصحاب ارسطاطليس كانوا شكل  
 عليهم بيت غامض ذهبوا الى قبره ويحشوا في تلك المثلثة هناك فكانت اسئلة يتنوع  
 والاث كمال يزول وهذه الاسوال مما يتفق على ان نفوس الاموات باقية بعد موت  
 ابدانهم التهور (قائمة) لانفس اربع دور كل دور اعظم من الذي قبلها الاول بطر اتم  
 وذلك الحسوس والعين والسمع والشم والذوق الثلاث الثانية هذه الدورات التي تسام فيها  
 واكتسبت فيها الظهور الشري الثاني دار البرزخ وهي اوسع من هذه الدورات اعظم ونسبة  
 هذه الدورات اليها نسبة الدار الاولى الى هذه الرابعة الدورات لا تدور بعد هذه الدورات  
 الجنة او النار وانما يتلوه في هذه الدورات طبقا بعد طبق حتى يبلغه الدار التي لا يعلم لها  
 غيرها (تبيه) قد شرف الله هذا البيت الشريف في الهيجل لانسان في وجهه يظهر  
 العالم المحيط الاكبر معنى معنى وحر فاحرق حتى كانه هو غايته في حق في العالم الاكبر  
 فجهده في جهنم من مكانه ولكون فكان ان في الاكبر ماء الحيا وعذبة وده فارتفعت  
 كله في الانسان فالخ في بينه والعا في مقبره والمزق اذ نبع العذب في نفسه وكان  
 في امره زبانه ما هو واراد في الانسان ذلك بينه وكان في الاكبر مساوقوا  
 وشبه معنى في قصور روح المشية في جسد روح في شمس وكان شمس اف اعربت  
 اعظم العالم فان روح اذ فارقت اعلم الجسد وانما في الجسد كان في شمس في النور ومن  
 الشمس وينتس وينتس في العقل في قدرته فارتفعت شمس اخرى ونظير في الجنة في الجسد  
 الحواس الخمس وفيها الجبال العظام والهار الدروق وكان في البصر حيا فاضطررت  
 في الانسان الانسان في طريق الفهم وكان في العالم رباحا رباحا لا وجنوبا  
 وصبا وبنور في الانسان اربع قوى جاذبة ومساكنة وحاشية ووافمة وكان في العالم  
 سباعا وشياطين وحيات في الانسان الاغراس وطلب القهر والطاعة والعذب والحذر  
 والجسد والحيوان والاكل والشرب والسكاج وكان في العالم لا تخرودة في الانسان  
 طهارة وطاعة واستقامة وكان في العالم من يظهر لاسرار ومن معنى في الانسان  
 من هو رطب في الحس ومن يطلب طاهره في البطيخة من هو رطب في العالم  
 من هو رطب في الانسان علو ومن في الجبال في القبة من هو رطب في العالم من هو رطب في  
 حرف ولا نفس معنى ولم يقدري في الله في القيد فهو في شرف في شرف واعلم  
 ان اقل ما خلق الله القلب لانه سر روح وحشيه ودرسه النور في داره لعمدة  
 ومثل المحبة ومثل العلم فيهم ودراسة في نور انفس من خطية فاعلم انه لا اله  
 الا الله لا يجلي فيه اوهوانه مستقر في النور في عذبة في راحة في حق في القرب  
 في عذبة في الاية في الله هو انموذج في ثواب في عذبة في راحة في القرب في راحة في القرب

والترهيب كان سلطان البدن المخلوق أولاً ثم في مسجده منزهة عجايباً على ما شرع  
 في أرفع مكان من هذه المدينة الانسانية سماه الدماغ وجعله منفذاً للحس الذي هو  
 الوسيلة بين القلب وبين العالم العلوي وفتح فيه طاقات وخزانات يشرف كل منها  
 على ملكه وهي الاذان والعينان والالفة والشم ثم في أقصى مقدم ذلك المنزهة خزانة  
 سماها خزانة انقيال جعلها مستقر خباياها وموضع رقع ولائها وحس وفيها مخزن  
 خبايا المبصرات والسموعات والمطعمات والمورسات وما يتعلق بها ومن تلك  
 الخزنة تكون المراتق والاحكام النورية وفي وسط هذا المنزهة خزانة الفكر ترتفع  
 اليها التخييلات فيقبل منها الصنيع ويرد القصد وفي آخر منزهة الحفظ وجعل هذا  
 الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل وشق له العين وجعل مقداد الابصار قد رعدمة  
 ثم أظهر في تلك العدة صورة العالم مع اتساع أطرافها وتباعد أركانها وجعل  
 الحدة ممدودة بالاجسام لتستقر على حفظها وتصلها وتدفع الاقدام عنها وجعل  
 الاجسام سودا ليعتد النور المدين للابصار وجعل تحريك الحدة أربعاً وعشرين  
 عضلة لونغصت واحدة لا تخل ذلك وجعل الاجسام متحركة الى الانطباق ابدان في  
 اختصار الانسان تسير الحدة نقية صافية عن الكدورات فانها بمنزلة المرآة وهي  
 لا تنفع الا اذا كانت في غاية الصفاة وثق الاذن وأردعهما مامتراً بعين على ادراك  
 السمع وايضع الهوام من دخول الاذن وحولها بالعدة ليعتد الصوت فترد الى  
 الصاخر وجعل فيها الحرقا وهو جاي الطول المسافة فاذا دخلها شيء من الهوام تكبر  
 حركته فينبه الانسان ويسعى في ارجاءه قبل تحسكه وجعل العينين مقترنتين  
 والاذنين وخرتين لان العين تدرك الاجسام والاعراض وهي أدلة وجود الصانع  
 والاذن تسمع الكلام والدلائل الغيبية مقدمة على السمعية ورفع الانف في وسط الوجه  
 باحسن شكل وفتح مخبره وأودعها خامسة الشم ليستشق الهواء البارد ويستغنى  
 عن فتح النهم ابدان وجعل تجويفه واسعا ليحصر الهواء فيه فينكسر برده قبل وصوله  
 للدماغ ثم للقلب وليجلب هواء كثر اذ النفس لو انقطع عن الانسان لحقة مات  
 والقصد الاعلى بالنفس اتصال الهواء البارد للقلب وبأخرجه دفع الفضل الفاسد  
 منه وجعل القدم آلة لتصيل مصالح الروح وأودع فيه اللسان المعرب عما في القلب  
 وجعل فيه وفي الخفيرة والشفتين مقاطع ومخارج للحروف المؤدية للعالي وخلق  
 الحنجرة مختلفة الاشكال ضيقة وخشونة وملاسة لتختلف الاصوات فلا يتشابه  
 صوتان البتة فكلما حصل الامتياز بين الالهة خاص بالقوة الباصرة حصل بالسمعة  
 فجعل فيه الاسنان لتعين على مقاطع الاصوات فتحدث الحروف المختلفة بسببها  
 وتكون آلة لقطع والكسر والطمع وجعل المقدمة حادة عرضة للرؤس لتكون  
 كالسكين والانياب مستديرة الرؤس خشنة كلحى للطن ولو قد ركون الاضراس

قد عتزل باحيات مؤخرة طائفة المانع وزين القيم بالاشان فيضها من تيسر حقوقها  
 فحسبها قدر المنكسوم وخلق المنكر فحسبنا الشكل ولقيم بها مخارج المخرور  
 وجعل الاذن بلا حجاب ولا باب وخلق اللسان وراعيه من الاشان والفتن فيضها على  
 أنه يجب كون امتناع الكلام أكثر وجعل الفهم هذا الطريق العذبة المعامية فإذا  
 طعن الطعام بأسنانه امتزج المعاب فحصل أثر الطعام القديح لا دولة القمار فحضر  
 مضغ الطعام وعسر له فسخان المسور انظر الى وجهك مع قرء وضع فيه أربعة  
 بحار مختلفة الطبايع والعلم في كل الاذن على ما ذكرنا من الاشايه فلو لم يكن من الحشرات  
 كما ذكرنا والعين تلوأنا ما لم تكن لتستقر في العنق والذات النعم والفهم ما هذا بل هو  
 العلم والانتباه فصار ما استفاد لانه مصب فضلات الدماغ وخلق الدين قطب  
 والرجلين للهروب ولود هذا كرت فاصيل ذلك وتكلمنا على رتبة لبدن اشافت  
 الاناس وامثلا انظر طاس فسخان في كل شيء حكمة من شرح فريدة لغز  
 المناوي (اعلم أن الغرض من اتصال النفس بالبدن تحصل المطالب التي يكسبها  
 فصيلها من الاطلاع على حقائق الاشياء بقدر ما يكتفي لأن النفس في هذا الشفرة  
 خالية عن جميع المعقولات وذلك حيث في تلك الحالة بالفضل الهولاني فيهما  
 باهوى في انية من جميع السور المستعدة لها فاقم المستعدة لا كتاب المطالب  
 العلية فانه لا رتابة بالسر شديدة كما استاوت في ذلك وهي مع ذلك على أربع  
 مراتب احدها حربية العاثرين بالمطالب العلية والذات المتحرية من معرفة  
 المانع والوقوف على حقائق الاشياء بقدر ما تفي بدرجة لغز الى لم ترسم  
 في المطالب ولا أستاذ اوهام في سعة من رحمة الله والهم أشار المسطق على الله بانه  
 وسلم بشو (أكثر اهل الجنة) وقال الناطم الجليل اذا تزهوا لخصوا من البدن  
 الى سعادة البقيهم وقال انبلاحة أدنى الى الخلاص من قطرة نورا الساتر مرتبة  
 الخوس الجاهلة التي ارتفعت بها ناقض المطالب الحقة الطامة لما من الامر  
 لكن لا تكون راحة فيها الى نزول عنها بسبب من الاسباب بعمل اوله ايضا  
 ما حصل لمن قدامه من السعادة لا خروية الملائكة بهم الرابعة مرتبة الخسماهم  
 الذين اقتضت نومهم بالسر والمناطة لا مورا واقعة في نفس الامر وهم الذين  
 شتروا الضلالة بالهدى فارتدت بجوارهم وهولاء هم السادة في السعادة فليس  
 بد كما أشار في الاشارات بشو لا يمس عندنا السعادة في لا خروج ولا أتمها  
 لا تتال الا باستكمال العلم وان كانت تبتدئ في فهمها لا ترف ولا تمارين المطالب  
 بانكم أي فاطمة لعمري انما هي هذه المراتب السعدية فخر من الجاهل ولما  
 بعز من عذاب شرب من نوره وفي كل شيء من اناس ووقته مع لمن  
 يحصل ثبته فوا على عدد صرفة عن أهل الجهل والخمسة في الجدوات توسع

ورحمة الله هذا كله قال الطوسي دل على أن ما عند الجهل واردة إنما يقتضيان  
 شقاوة منقطعة أولا يقتضيان شقاوة أصلا كمال العلم الرأى لما كان رعايا مظهر لما لبال  
 أن سبب السعادة الانسانية ليس الا الصلوات فالتفوس الخالية منها لا يكون لها شئ  
 من السعادة فتكون الغالب على النفوس أن تكون معلقة لا يكون بين وجودها  
 وعدمها فرق أشار الى دفعه بذلك والذي يفتى العذاب الخدار للمقاتلة الرديئة وأما  
 الاشياء الرديئة فتوجب العذاب مدة ثم يؤول الامر الى خلاص النفس الى رحمة  
 الرحمة كما ان الرب يواصل اليه من العذاب المتقطع الحاصل اثره بالسعادة الابدية  
 السعادة ثانيا كانت القلبية للسعادة على أنه ليس كل خلق ردي يوجب العذاب بل  
 موجه هو المطلق المتكرر في النفس فكذلك لا ولا شئ أن ذلك ليس يغلب بل نادر فمن  
 اعتقد أن السبب ليس الامن صرف الحق بالبراهين ولكن تقيا عن الاوراد كاقوله  
 المتقدمة بله أن يكون أهل النجاسة في غاية القلة ولا يستحقون بل النفوس الخالية  
 من الصفات الباطنة من أهل السعادة والنعوس الاثمة سيخلصون الى السعادة  
 وحيثما غلب أهل النجاسة وأما الاشياء فمصورون في أقل الاشياء وإذا كان  
 كذلك طهر النفس لان الغرض المطالب للنفوس حصل للأغلب ووصلوا  
 الى السكينة وان بقيت قلة منهم في عذاب القبر وأما نفوس الاشياء لشرار فقلتها  
 القلة من الاعتبار كما أنها بالقياس الى السائر من الابرار غلة بشر قليل والجميع  
 خير كثير ولا يترك بالصلاح الحكيم ترك خير كثير بشر قليل الا ترى الى قول المهرودي  
 خير كثير يترك بشر قليل لا يجوز في رحمة المبدع اجماله لان في ترك خير كثير يلزمه شر  
 قابل شر كثيرا كما تراه فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها أحيانا فريضة فوب فخير لا يقال  
 هو لا خلق هذا القسم ربنا من البشر لا نأقول هذا سؤال فاسد كانه قيل لم لا جعل  
 الما غير الما من النار غير النار فاعمال الما الكلية والنجرات الكلية بشر برقى لا يجوز  
 ان تران الحكمة فوجب قطع عضو لسلامة بدن والمبدأ الاول لا يفعل الاشياء الفرس  
 والعلى لا يعمل السافل فخلق نساء لا غرض له في المنع والاشياء ما لم تلزم لا تكون  
 وانما يطول حديث الخير والشر من يظن أن سر كات الفلاحة ولا يصل الاسباب  
 كانت له هذه الانسان اول ترقية زيد وعرو بل هذه لو انهم عن لا يفتت اليها وقد ثبتنا  
 ان الوجود لا يصح أن يكون أتم مما هو عليه والمستنع غير مقدور ولو كان البارئ عرض  
 ما ثبت فخله وقد قال ولكن الله ذو فضل على العالمين وليس البارئ جل شئ منه مشغل  
 له ان بأن يصي أمره أو يعمل رضىا بما مائة مرضعته أو يهلك سقر بانه السقر بل  
 هي لو انهم مقدرة لم تكن كناية كالبشديد وكل شئ عندهم قد اتمى وبما تركه  
 مرف أن الاشياء في غاية التدبر بالنسبة للسعداء ورحمته وسعت كل شئ على أنه قد  
 جاء في بعض الآثار ما يدل على اخلاص الكل آخر وان النار تنقى ويرزول عذابها

دون الجنة قال ابن تيمية تغفل ذلك عن عمرو بن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد  
 وغيرهم وأخرج عبد بن حميد بإسنادين رجالهما ثقات لوليت أهل النار في النار كم عدد  
 ومن عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون نفسه وتداوله أئمة غير معقولين لما لا تكار  
 قال أئمة ابن تيمية وإنما أرادوا جنس أهل النار الذين هم أهلها أما قوم أمسيوا وبذخهم  
 فقد علموهم أنهم وغيرهم لا يلبثون قدر من عالج ولا قرسمه ولفظ أهل يختص بمن  
 عد المؤمنين كما يشهد به هذه الأحاديث ولا يناقضه خالفين فيها وما هم منها بغير جن  
 بل ما أخبر به الحق هو الحق الذي لا يقع خلافه ~~لكن~~ إذا انقضت أجلها وقبضت  
 كما تفتي الله في يوم القيامة يبق عذاب وورد في عدة طرق عن ابن عمر رضي الله عنهما  
 ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابا  
 وجاء نحوه عن ابن مسعود رضي الله عنهما وأخرج عبد بن حميد عن الشعبي جهنم  
 أسرع الدارين حراؤها وأمر عمارا وأخرج ابن مردويه عن جابر رفعه في قوله تعالى  
 فأما الذين شقوا في النار الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن شاء الله أن يخرج  
 أناسا من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل ورد ذلك بأن الإجماع على خلافه  
 واعترض بأنه الغايظ من الإجماع من لم يعرف النزاع وقد عرفه ما وجدنا والذي دل  
 عليه القرآن أن الكفار يدخلون في النار أبدا وأنهم غير خارجين منها وأنهم لا يفر عنهم  
 عذابها وأنهم لا يموتون فيها وإن عذابهم فيها مقيم وذلك كله لانزعاجه بين المسلمين  
 وأما النزاع في شيء آخر وهو أنه هل النار أبدية أو بما كتب عليها القضاء والنصوص دالة  
 على أنهم لا يخرجون منها مادامت باقية كما يخرج أهل التوحيد منها مع قيامهم وقرق  
 بين من يخرج من الحبس وهو محبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب الحبس  
 بحكي ذلك كله ابن القيم وأطنب فيه ورفع فوادحه في محو كرامة والذي تقدم مع عليه  
 هذا إذا لا وجه والأئمة أن النار لا تفتى ولا ينزل عذابها ووافق ابن القيم على نحو  
 ما ذكره جمع من الصوفية قال العفيف التلمساني إذا بلغ الانتقام الغاية انقلب برحمة  
 وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم لمنازعة فقالوا لله يهودى فقال أليس الملك معها  
 أليست نفسها قال في الفتوحات هذا أربى ما يتسل به أهل الله إذا لم يكونوا من أهل  
 لكشف ولا التعريف لا إلهي في شرف النفس الناطقة وأن صاحبها وإن شق بدخول  
 النار فهو كما يشق هنا بأمراض النفس والعقل والهوى فإن ذلك كله غير مؤثر  
 في شرفها إذا كانت من العالم الأشرف فقام لها الكونتها قسا أي لذاتها وهذا  
 يؤذن بقاء النفس وفي ردالة القشيري عن بعض الصالحين أنه قد مر رأى نفسه  
 خير من فرعون قال وهذه مسئلة من أعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وهو معها  
 لكل نفس وإن عرفت النفوس الدارين ولا بد من عمار الدارين كما ورد أن  
 الله يعامل النفوس بما يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه إلا أهل الله فإنه من الأسرار

الخصوصة بهم فكأن إبادتهم بهم هكذا المقام يصحهم لذاتهم إن شاء الله  
 قال الله تعالى في الذين شقوا أن ربك فعال لما يريد ولم يقل عطافاً غير مجذوذ كما قال  
 في السعداء ورجته سبقت فضبه ووسعت كل شيء منة واستحقاقاً لها بالاصل كل ذلك  
 منه فانه الذي كتب على قلبه الرحمة الى هنا كلام ابن عربي وقد قلنا ان اعتقادنا  
 عليه الجماعة من أهل الفقه والحديث ان النول لا تنفي وأن أهلها لا يخرجون  
 منها (قائدة) في المودون المتسويين الى جهة الاسلام ان في التوراة ان أهل الجنة يكتبون  
 في النعيم خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة وأن أهل النار كذلك وأنهم يصيرون  
 شياطين وفي الانجيل ان الناس يصيرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون  
 ولا يتوالدون وفي القرآن ان الثمنين يصيرون كما خلقهم الله أقل مرة انتهى من شرح  
 قصيدة النفس المتأوى عليه رحمة الباري (في بيان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء  
 والتضرع هل يعقل أن يكون فيه فائدة أم لا) من الناس من أنكر هذه الآثار  
 واحتج على صحة هذا الإنكار بوجود الجهة الاولى أن الممكان باسرها مشتمية الى ذات  
 واجب الوجود فان اقتضى شيء من لوازم ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشيء  
 وجب أن يحصل سواء وجد ذلك الدعاء أو لم يوجد وان لم يوجد في لوازم ذات واجب  
 الوجود ما يوجب حصول ذلك الاثر لم يتفهم بالدعاء أصلاً الجهة الثانية أن المعترفين  
 بنفاذ علم الله تعالى في جميع المعسرات قالوا ذلك الشيء ان كان معلوم الوقوع وقع  
 ولا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم الا وقوع لم يقع ولا فائدة في الدعاء الجهة الثالثة أن  
 مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم ليست الا للعلل العالية الفلكية فلو قلنا انه  
 قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء تدخل في الوجود فكأنه اقتضى  
 للنفوس البشرية على ضعفها نوعاً من التأثير في العلل العالية وذلك بعيد جداً  
 لارابعة أن الاسباب العالية إما أن تكون تأثيراً بالايجاب والطبع أو بالتصد  
 والاختيار فان كان الاول لم يكن في الدعاء فائدة وان كان الثاني فعمل تلك الاسباب  
 العالية الفعالة العلامة بصلاح هذا العالم أكمل وأتم وأوفى من علم البشر فان كان  
 الاصل حصول ذلك الشيء فتلك العلل العالية لا تبطل به البتة وان كان الاصل عدم  
 ذلك الشيء كان مطلب فضله بالدعاء جهلاً وسكماً للعلل العالية تنهها عن الاقدام على  
 فعل ما لا ينبغي الجهة الخامسة أن الاسباب الفلكية العالية ان كانت فاعلة لتلك الفعل  
 لم يكن في هذا الدعاء فائدة وان كانت بمنفعة من ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان  
 بطلب تفصيل ذلك الفعل بجري مجرى المنازعة مع الاسباب الفلكية والضعيف اذا  
 قاوم القوى لم يستفد منه الا المقت والرد والحرمان الجهة السادسة أن المشتغل بالدعاء  
 ائماناً ان يكون قد حصل في المفعول من المكاشفات الروحية أو يحصل ذلك فان لم يحصل  
 ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه الا تكثير الهذيان وان حصل

فسمي بذلك المحقق فها هو بانما صارت النفس مستغرقة في تلك الاضواء والافوار  
 فحينئذ لا يتفرغ القلب لطلب النصيب والمقام ودوان كان الكشف ضعيفا بحيث  
 تبقى النفس مع ذلك المقدار من الكشف طالبة لهذه الاغراض الخسيسة والهاجبة  
 في حصولها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جدا وحينئذ لا تصيد  
 شيئا اجملة السابعة أن الدعاء يصير مجرى تنبيه القلب واعلام بالاهل فكأنه يقول  
 اعبوده تركت الجلود والفضل والرحمة فأنا أعلمك أن الاول غفله ولا شك أن هذا  
 مباينة في سوء الادب اجملة الثامنة أن من حضر في مجلس السلطان القاهرة كان  
 الادب يقتضي أن لا يشافهه بالعالم فرعاية هذا الادب في حضرة الجلال اولى  
 اجملة التاسعة أن العلل العالية منزوعة عن الفعل موصوفة بالجلود واقاضة الرحمة  
 فامتناعها عن ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها في أنفسها اما بسبب الامتناع  
 الذي في اول اجل أنها على ضد لمصلحة العاقلة اجملة العاشرة اتفق جمهور ارباب  
 الرياضات على أن الرضا بالقضاء باب الله الاظم والاعتماد على الدعاء خوسر في  
 في التصرف من غير الاذن والسكوت بالسان وبالقلب هو الرضا فهو يجب أن يكون  
 هو المنهج الاسمكلى والطريق الافضل فهذا البيان شبهات المتكبرين للدعاء وأما  
 المعترفون بأن الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكروا فيه فوائد  
 القائدة الاولى أن النفس تقتضي جوهرها مجبولة على حب الذات الجسمية  
 والاعراض الماجلة وأما الاعراض عن هذه اللزومة والاقبال على معرفة الله  
 بالكلية فعلى خلاف عادتها وعلى منالفة فعملتها اذا عرفت هذا فنقول الداعي اذا  
 اعتقد أنه في الدعاء غرضا فلا يصل فحصل ذلك الغرض تتوجه النفس الى  
 جانب جلال الله ويصير ويلج وذلك لإصرار والالجام يوجب استغراق النفس  
 في الاقرار بكمال قدرته وقوة مشيئته في جميع أجزاء العالم الاعلى والاسفل  
 فهم هذا الطريق فحصل للنفس هذه العادة وكلما كانت المواظبة على هذه الطريقة  
 أكثر كان الانقطاع عن العالم الاسفل أكثر والالتجاذب الى العالم الاعلى أكثر  
 ولا شك أن لهذه الحالة منفعة عظيمة شريفة في الاشتغال بالدعاء القائدة الثانية  
 لا شك أنه كما يعتبر في حصول الاتزان في الفاعل فكذلك يعتبر حال الفاعل وأيضا  
 نتائج تلك العلل في حوادث هذا العالم لا شك أنهم موقوفة على شرائط  
 حادثة والادامات الاثمانية وام تلك الميزات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع  
 أن يكون تكييف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعاء شرطاً ليقض تلك  
 الاثار من تلك العلل العالية فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الاثار من تلك  
 العلل العالية ولا يمتنع أن يقال أيضا ان نفس الداعي عند الاستغراق في الدعاء  
 يظهر فيها نور من افوار العالم اى عالم الغيب وأثر من آثار تلك الارواح القاهرة

وحيد في جوهر النفس البشرية ويحصل له الاستعلاء في تلك الحالة بواسطة تلك  
 القوة والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة فإذ ذكرنا أن لكل  
 واحدة من هذه النفوس البشرية روحا من الأرواح العلية الفلكية وتكون هذه  
 النفوس البشرية بالنسبة إلى تلك الأرواح كالأولاد بالنسبة إلى الأب وبهكالكهيد  
 بالنسبة إلى المولى فإذا أخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدية ثم بلغت  
 في الدعاء والتضرع المنجذبت هذه النفس إلى تلك الروح الفلكية الذي هو الأصل  
 والمصدر والمبسط وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس  
 البشرية قوة وقدرة وسلطنة على حيولى العالم الأسفل بحيث تفصل آثارها  
 وأحوالها عن أحوال الأرض إذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجميع العظم على الدعاء الواحد  
 في المقصود الواحد أقوى تأثيرا من إقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لأن عند  
 الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة بعضها إلى البعض فيكون التأثير أقوى لأعماله  
 وقد ضرب العلماء هذا مثلا فقالوا القراءات مرتبة على أربع مراتب القرآن الأصغر  
 والأوسط والأكبر والأعظم والسبب في هذا التفاوت أنه كلما كانت الكواكب  
 أكثر وكان قرب بعضها من بعض أتم كان التأثير أقوى فلهذا السبب أمرت الشريعة  
 الحق بترتيب الاجتماعات على أربع مراتب فأولها أداء الصلوات الخمس في الجماعات  
 لأن القوم إذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تفصل عند الانفراد وثانيها صلاة  
 الجمعة في الجماعات لأن القوم إذا اجتمعوا في الجمعة فإن الجمعية هناك أتم وأكثر فلا  
 جرم تكون قوتهم أكمل وأفضل وثالثها صلاة الصلوة والجمعة فيها أكثر وأتم ثم يأتي  
 صلاة الجمعة ورابعها وهو القرآن الأعظم اجتماع أهل العالم في موقف الحج فإن الجمع  
 العظم من أهل المشرق والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون أفكارهم  
 وأذهانهم إلى استئصال الرمة وطلب المغفرة من الله فلا يرم يحصل فيه من التأثير ما لا  
 يحصل من سائر الوجوه ولهذا الباب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح السحر المبني  
 على الأوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ومن خاض في هذا الطريق  
 وجد فيه من أنواع الفوائد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بالآلام والهادي إلى  
 الحق ليس إلا الملك العلام من المطالب العالمة للفتن الرازي (قال الامام الرازي)  
 في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة  
 الداعي إذا دعاني فليستحيوا لي ولو آمنوا بعلومهم يرشدون بعد ما ذكر حقيقة الدعاء  
 وفائدة في التفسير الكبير المسئلة الثالثة في الآية سؤال مشكل مشهور وهو أنه تعالى  
 قال ادعوني أستجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداعي إذا دعاني إذا دعاه وكذلك  
 قال آت من يجيب المضطر إذا دعاه ثم انظر الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجيب  
 والجواب أن هذه الآية وإن كانت مطلقة الآية وردت آية أخرى مقيدة وهي قوله



تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على  
 المقيد ثم تقرير المعنى فيمن وجوه أحدها أن الداعي لا بد وأن يجود من دعائه عوضا  
 اما اسعا فاطلبته التي لا يجرها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعد القضاء على  
 سكينته في نفسه وانشرها في صدره وصبر اسهل معه احتمال البلاء المانسر وعلى كل  
 حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى الثقال في تفسيره  
 عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لأثره  
 الا باحدى ثلاث ما لم يدع باثم أو قطيعة رحم اما أن يحصل له في الدنيا واما أن يتخفى  
 الابخرة واما أن يصرف عنه من سوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تأم البيان في الكتب  
 عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني أستجب لكم فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان  
 الوعد صادقا وثالثها أن قوله ادعوني أستجب لكم يقتضي أن يكون الداعي عارفا بربه  
 والا لم يكن داعيا بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت أن شرط الداعي أن يكون  
 عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أنه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته  
 فاذا علم العبد أن من صفته هكذا استحتم منه أن يقول بقلبه ويقطعه برب أفعل  
 الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وأن يقول أفعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائكم  
 وقدرتك وحكمته وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه  
 مشروطا بهذه الشرطية وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها أن لفظ الدعاء  
 والاجابة يحتمل وجوها كثيرة أحدها أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والتناء  
 على الله كقول العبد يا الله لا اله الا أنت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته  
 وأثبتت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة  
 لتجاسر اللفظ ومثله كثير وقال ابن الابناري أصيب عن الاشكال المذكور بوجوه  
 الاول ان أجيب ههنا بمعنى اسمع لأن بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب  
 يقام كل واحد منهما مقام الآخر كقولنا سمع الله لمن حمله أي أجاب الله كذا  
 ههنا قوله أجيب دعوة الداعي اذا دعاه أي اسمع تلك الدعوة فاذا اجابته تعالى  
 ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها أن يكون المراد من الدعاء  
 التوجه عن الغيوب وذلك لأن التائب يدعوا الله عند التوبة واجابة الدعوة بهذا  
 التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال أيضا وثالثها أن يكون  
 المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة وما يدل عليه  
 قوله تعالى وقال رب استجب لي دعوتي استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي  
 سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء  
 بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما نعتي له مطيعين من الثواب كما قال ويستجيب  
 الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها أن تفسير

الدعاء أن يطلب العبد من ربه حوائجهم فالسؤال المذکور ان كان متوجها  
على هذه التفسيرات الثلاثة المتقدمة فقد ثبت أن الاشكال زائل وان كان متوجها  
على هذا التفسير فقد عرفت جوابه في أول المسئلة انتهى من التفسير الكبير هـ أجيب  
دعوة الداع اذا دعان تقرير القرب ووعده للداعى بالاجابة ضاوى قوله ووعده للداعى  
بالاجابة أى في الجملة على ما عليه كلمة اذا لا كلفا فلا حاجة الى ما قالوا من أن اجابة  
الدعوة غير قضاء الحاجة فلا حاجة أن يقول الرب لييك يا عبدى وهذا ووعده موجود  
لكل مؤمن عبد الحكيم

• (في بيان كيفية الاستفاع بآية المرقى والقبور) •

سأني بعض أكبر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغوري وكان رجلا حسن  
السيرة من ضنى الطريق شديدا لبس الى العلماء قوى الرغبة في بحالة أهل الدين  
والصقل فكنت له فيه رسالة وأنا ذكرهما ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه  
مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللتنا على أن النفوس البشرية باقية بعد  
منارقة الابدان المقدمة الثانية ان تلك النفوس التي فارقت ابدانها أقوى من هذه  
النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس أقوى من تلك من وجه  
آخر اما أن النفوس المضارعة أقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو أن تلك  
النفوس لما فارقت ابدانها فقد زال الغطاء والوطاء واكتشف لها عالم القريب وأسرار  
منازل الآخرة فصارت العلوم التي كانت برهانية عند التعلق بالابدان  
ضرورية بعد منارقة الابدان وكانت تلك النفوس الروحانية حين كانت النفس بدنية  
تحت غبار وجوار فلما زال البدن أشرقت تلك النفوس ونجحت وتلاّت لحصل  
للفنوس المخارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من السكال واما أن النفوس المتعلقة  
بهذه الابدان أقوى من تلك النفوس المضارعة من وجه آخر فلا أن آلات الكسب  
والغلب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانتظار  
المخاطبة تستفيد في كل يوم علما جديدا ومجتمعا فاذا فهذه الحالة غير صالحة للنفوس  
المخارقة المقدمة الثالثة أن تعلق النفوس بابدانها تعلق يشبه العشق الشديد  
والحب التام ولهذا السبب أن كل شئ يطلب تحصيله في الدنيا فانما يطلب  
ليوصل به الى ايصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فادامات الانسان  
وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين فتبقى  
تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة لا تحذاب اليه لاسماعيل المذهب الذي  
انسرناه من أن النفوس الناطقة مدمكة تجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذا الادراك  
بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر  
انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من

تلك القربة وحصل لنفس هذا الزائر تعلق بـ تلك القربة وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت  
 تعلقا بـ تلك القربة أيضا فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر المحيى ونفس ذلك الانسان  
 الميت ملاقة بسبب اجتماعهما على تلك القربة فصارت هاتان النفسان شقيقتين  
 بـرأيتين صقيقتين وضعتا بحيث ينكسر الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى  
 فكل ما حصل في نفس هذا الزائر المحيى من المعارف البرهانية والعوالم الكسبية  
 والاخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضا بـ قضاء الله ينكسر معه نور الى  
 روح ذلك الانسان الميت وكل ما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العوالم  
 المشرقة والايمان القوية الكاملة فانه ينكسر منها نور الى نور هذا الزائر المحيى وبهذا  
 الطريق تصير تلك الزيارة مقبولة المتعة والبهجة العظمى لروح الزائر وروح المزار  
 فهذا هو السبب الاصل في مشروعية الزيارة ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق  
 وأحق مما ذكرناه وقام العلم بالحقائق ليس الا عند الله تعالى من المطالب العالية للامام  
 الهمام فخر الدين الرازي رحمه الله عليه رجة واسعة (در بيان تاريخ عالم منقول  
 از نسخه وفاتی منجم استرآبادی) در کتب حکماء مسطور است که بزعم فارسیان  
 ایام و شهر و سال تاریخ عالم منبى براد و ارست و اعظم ادوار سید و شصت هزار سال  
 شمسی است و ارقامش اینست ۳۶۰۰۰۰ و گویند بر سر هر دوری در اول حل  
 اجتماع کوكب واقع شود و در زيج الفلك مسطور است که تسمرات و فدرات  
 و اتهامات از دلائل که تعلق بطالع عالم دارد بقول احکامیان در مبدأ ایام عالم دور اول  
 نقطه حل بوده است پس برین تقدیر اذان سید و شصت هزار سال این دور عالم که  
 ابتداى وجود عالم است تا زمان این تألیف که سنه سبع عشره و اربع هجریست  
 صد و هشتاد و چهار هزار سال و هفتصد و دو سال گذاشته است و ارقامش اینست  
 ۱۸۴۷۲ و صد و هفتاد و پنجهزار و دو است و نو و دو و هشت سال ازین دور باقیست  
 و ارقامش اینست ۱۷۵۲۹۸ و در میان اهل خطا و ایغور عدد ارسال عالم منبى  
 برادوار شصت دن است و هر دنفی ده هزار سال است و ایشان دور عالم را سید  
 و شصت هزار دن گویند و ارقامش اینست ۳۶۰۰۰۰ و باعتقاد اهل خطا از ابتدای  
 آفرینش تا مبدأ سال اول دور شانک دن هشت هزار و هشتصد و شصت و سه دن  
 گذاشته است و از دن فاصله تا این زمان ده هزار و نهصد و هفتاد و هشت سال  
 تمام گذشته است و بهیست و دو سال دیگر این دور نیز تمام میشود که هشت هزار  
 و هشتصد و شصت و چهار دن از دور شانک دن تمام شود و ارقامش اینست ۸۸۶۴  
 و محاسبان عرصه هشتصد هزار را یک کمرند و صد ک را یک دور و گویند و صد  
 کرو را از لوح کویند پس برین حساب از مبدأ اول سال شانک دن که ابتدای  
 آفرینش عالم است هشت کرو و هشتاد و شش لاک و سی و نه هزار و نه صد و هشتاد



إبراهيم ١٨٩٦ وازآن تا وفات يعقوب عليه السلام در مصر ٣٠٧ وازآن تا بنه  
 يشا المقدس ٢٨٠ واز بنه تا خرابي آن ٤١٠ وازآن تا تصرف اسلام خرابي و بنه  
 و بنه سال پس از آدم تا خاتم يقول اصفهاني ٤٧٠٠ يقول خوارزمي ٦٧٤٠  
 و يقول ابن مسعود ٦١٤٤ سال خواهد بود واقعه اعلم بصفاي الامور (قائمة) لم يسم  
 باحد قبله صلى الله عليه وسلم احدث ولا في ذمته ولا زمان العصاة تجاية لهذا الاسم  
 الذي بشر به الانبياء واول من سمي احدث في الاسلام احدث بن عمرو بن نجيم والدة الخليل  
 ابن احدث العروضي واما من سمي بمحمد فذكر ابو القاسم السبيلي انه لا يعرف في العرب  
 من سمي به قبله الا ثلاثة طمع انا و هم حين جموا به و يقرب زعمه ان يكون ولما لهم  
 و بلغهم القاضي عياض ستة لا سابع لهم وكل من سمي به لم يدع النبوة ولم يدعها له احد  
 فكذلك في شرح تقرير الاسانيد للشيخ ابن العراقي المحدث (قائمة) في الفرق بين  
 القرآن والحديث القدسي قال المولى الكرماني في اول كتاب الصوم القرآن فقط  
 مجزوم ومنزل بواسطة جبرائيل عليه السلام وهذا غير مجزوم ويدون الواسطة ومنها سمي  
 بالحديث القدسي والالهى والرباني فان قلت الاحاديث كلها مستحقة ذلك كيف  
 وهو لا ينطق عن الهوى قلت الفرقى بان القدسي مضاف الى الله تعالى وصلى وصلى عنه  
 بخلاف غيره وقد يفرق بان القدسي ما يتعلق بقرينه ذاته تعالى وصفاته الجلالية  
 والكمالية قال الطيبي القرآن هو اللفظ المنزله جبرائيل على النبي عليه السلام  
 والقدسي اخبار الله سبحانه بالاهتمام والتمام فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بعبارة  
 نفسه وبسائر الاحاديث لم ينفها الى الله ولم يروها عنه (من المجموعة المفيدة)  
 واعلم انه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا في الصورة والحكمة في ذلك  
 انه لو كانت المشابهة لحصل الاشباهة كما كان يتزوج هذه المرأة عن لم يكن زوجها  
 ولا عهد هذا الانسان عن عبد غيره وحينئذ لم يتميز الحلال من الحرام والمستحق من  
 غير المستحق وذلك يفضي الى زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت  
 الحكمة الالهية تخصيص كل شخص بميزة مخصوصة ثم انه من اعظم الدلائل  
 على القادر المختار لان الالب والام واحد وتأثير الطبايع والتعبم والاغلاك واحد ثم  
 مع هذا التشابه والتساوي يكون كل واحد منهم مختصا بصورة مخصوصة  
 معينة فهذا لا يكون الا بتأثير القادر المختار وروى أن واحد المستعظم أمر الشطرنج  
 عند عمر رضى الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه انواع غير متناهية  
 من اللعب فقال عمر رضى الله عنه رقعة الوجه اصغر من رقعة الشطرنج ولكل  
 عضو من اعضاء الوجه موضع معين من الوجه لا يتغير عنه فان العين لها موضع  
 معين وصحة ذلك الاتف والضم ثم مع هذا يقع فيه من الاختلاف ما لا نهاية له  
 فانك لا ترى انسانين في المشرق والمغرب تماثل صورتاهما من كل الوجه وهذا

يدل على كمال قدرة الله تعالى وطوله وحكمته سبحانه وتعالى من أسرار التفريل  
 لتفجير الرازي عليه الرحمة (الحسن والتقيح) يقال لسان ثلاثة الأول صفة الكمال  
 والثاني صفة العلم بحسن واليدى بل بفتح ولا نزاع في أن مدرك العقل الثاني ملازمة  
 الفرض ومنافرة وقد يعبر عنه بما بالصفة والمصلحة وذلك أيضا عقل ويختلف  
 بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لا عدا فهو موافق لفرضهم مفيدة لا ولياته وبخلاف  
 لفرضهم الثالث خلق المدح والثواب بالفعل أجلا وعاجلا أو التمس والعقاب كذلك  
 وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو ضد الأشعرية شرعي وذلك لأن الأفعال  
 كلها ستروى في أنفسها والخاصات حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه  
 عنها حتى قال امام الحرمين ليس الحسن والبداء على ورود الشرع موقوف إذا را كعليه  
 بل هو نفس ورود الشرع بالتناهي قاطع وكذا التقيح وعند الخنفة والمعتزلة عقل  
 فان للعقل جهة محسنة ومقبضة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالتأمل أقول ادوال  
 الثواب أو العقاب أجلا بالعقل سيما بالبداهة محل بحث وخفاة ذلك أن إثبات الحشر  
 والقيامة لا يظهر بالعقل المهم إلا أن يقال أن ذلك باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد  
 إثبات جواز الحشر بالذات لا العقل فانه يمكن بعد ذلك أن يعرف بالبداهة أن أمر  
 كذا متعلق بذلك بقى أمران الأول أن الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل  
 متعلق المدح غير ظاهر إلا أن يقال المدح على لسان الشرع أجلا وعاجلا الثاني  
 أنه استعمل الأشعرية على أن الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا بأنه ليس لصفة  
 الفعل أولادته والايان لم يسم بالعرض بالعرض أقول هذا ليدار بينه في الحسن  
 بالمعنى الثاني (من المجموعة السقيدية الصفاتية) اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا  
 يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام  
 والحياة والجلال والاعسكرام والبلود والاقصام والعزة والعظمة ولا يفرقون  
 بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفا ويكذلك يثبتون  
 صفات خبرية مثل الدين والرجلين ولا يقولون ذلك إلا أنهم يقولون بتسميتها خبرية  
 ولما كانت العقلة بتكون الصفات والسلف يثبتون هي السلف صفاتية والمعتزلة  
 معطلة قبل بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات  
 واقتصروا بعضهم على صفات ذلك الأفعال عليها وما ورد الخبر بها فتفرقوا فيه فرقتين  
 منهم من أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التأويل وقال عرفنا  
 بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كخلقه شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبه شيء  
 منها وتعلمنا بذلك إلا أن لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على  
 العرش استوى ومثل قوله خلقت يدي ومثل قوله ويأمر بالذي غير ذلك ولسنا  
 مكلفين معرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه

لا شرعية له وليس كذلك شيء وذلك قد أثبتناه يقيناً ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا  
 على ما قاله السلف قضاوا لا يتم اجراءهم على ظاهره والقول بتفسيرها كما وردت  
 من غير معنى للتأويل ولا وقت في الظاهر فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك على  
 خلاف ما اعتقده السلف واقدح مكان التشبيه صرفاً لما في اليهود لا في كلهم بل  
 في القرائين منهم اذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك ثم الشيعة في هذه  
 الشريعة وقعوا في غلق وتقصير أما الغلو فتشبه بعض أئمتهم بالله تعالى وتقسيم  
 وأما التقصير فتشبيهه بالاله الواحد من الخلق ولما ظهرت المذمومة والمتكلمون من  
 السلف رجعت بعض الروافض عن الفسوق والتقصير وقعت في الاعتزال وتقطعت  
 جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر ف وقعت في التشبيه أما السلف الذين لم يتصرفوا  
 للتأويل ولا هم ذموا التشبيه ففهم مالك بن أنس رضي الله عنه اذ قال الاستواء معلوم  
 والكيفية مجهولة والاعيان به واجب والسؤال عن معيضة ومثل أحمد بن حنبل  
 وسفيان وداد الاصمغاني ومن تابعهم حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد  
 الكلبي وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد الهعاسي وهؤلاء كلوا من جملة  
 السلف الا أنهم باثروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بجميع كلامية وبراهين  
 أصولية وصنف بعضهم ودوس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه  
 مناظرة في مسئلة من مسائل الصلاح والاصح قضاهاوا ثم اتفقا على هذه  
 الطائفة فأيد مقالتهم بتأجيل كلامية وصار ذلك مذهباً لاهل السنة والجماعة وانتقلت  
 سعة الصفات إلى الأشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من منبئ الصفات  
 عدداً منهم فرقتين ومن جملة الصفات الأشعرية أصحاب أبي الحسن علي بن اسمعيل  
 الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما وسمعت من عجيب  
 الاتفاقات ان أبا موسى الأشعري كان يقرر بعينه ما يقرره الأشعري في مذهبه وقد  
 جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو ان أجد أحداً خاصاً إليه ربي فقال  
 أبو موسى أما ذا المتصاكم إليه قال عمرو ولم قال لأنه لا يظنك فكنت عمرو ولم يهر  
 جواباً قال الأشعري إذا فكر في خلقته من أي شيء ابتدئ وكيف دارق  
 أطوار الخلقه ككروا به دكور حتى وصل إلى كمال الخلقة عرف يقيناً أنه بئانه لم يكن  
 يدبر خلقته وبخلقه من درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال وعرف بالضرورة  
 أنه ما ناعا قادراً على ما يريد اذ لا يتصور صدور هذه الافعال الهككة من طبع  
 ظهوراً ثم ارا الاختيار في القطرة وتبين آثار الاحكام والانتقان في الخلقة فله صفات  
 دلت أنفاله عليها لا يمكن بعدها وكادت الافعال على كونه عالماً قادراً ما يريد  
 دلت على العلم والقدرة والارادة لأن وجهه لا لا يحتلف شأهاً وغائباً أيضاً  
 لا معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ولا القادر الا أنه ذو قدرة ولا المريد الا أنه ذو ارادة

فبصير بالعلم الاحكام والاتقان وبحصل بالقدره الوقوع والحدوث وبحصل بالارادة  
 الخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل وهذه الصفات لمن  
 يتصور ان يوصف بها الذات الا ان يكون الذات حيا حية لا دليل المتعذر كونه  
 واراد مشتركى الصفات الزاملا لا يحصى لهم عنه وغوامضكم وافقونا وقام الدليل  
 على كونه عالما قادرا فلا يخلو اما ان يكون المفهوم من الصفتين واحدا او اثنان  
 فان كان واحدا فيجب ان يعلم بشاوريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقا  
 علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك فسلم ان الاعتبارين مختلفان فلا يخلو اما  
 ان يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ او الى الحال او الى السفة وبطل رجوعه الى  
 اللفظ المجرد فان العقل يقضى باختلاف مفهوم معقول فيجب لو قدر عدم اللفظ  
 واسما ان يرتب فيما يتصوره وبطل رجوعه الى الحال فان اثبات صفة لا توصف  
 بالوجود ولا بعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي وذلك  
 محال فتعبر الرجوع الى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه على أن القاشي ايا بكر  
 البياقاني من أصحاب الاشعري فتر قوله في اثبات الحال ونفيها وتقرر ايه على  
 الاثبات ومع ذلك أثبت للصفات معاني قائمة به لا اسوا الا وقال الحال الذي أثبت  
 أبو هاشم هو الذي يسميه صفة خصوصا اذا أثبت حالة أو ثبت تلك الصفات قال  
 أبو الحسن الباري تعالى عالم يعلم قادر بقدرة حتى يجباة من يد ارادة متكلم بكلام مسموع  
 بسمع بصير بصر وله في البقاء اختلاف رأى وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يتقال  
 هي هو ولا غيره ولا هي هو ولا لا غيره والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد ارادة  
 قديمة قال قام الدليل على أنه تعالى ملك والمؤمن له الامر والنهي فهو امره فلا يخلو  
 اما ان يكون امر اياهم قديم او اياهم محدث فان كان محدثا فلا يخلو اما ان يحدده  
 في ذاته او في محل او لا في محل ويستحيل أن يحدده في ذاته لانه يؤدى الى أن يكون  
 محالا لحدوث ذلك محال ويستحيل أن يكون في محل لانه يجب أن يكون المحل به  
 موصوفا ويستحيل أن يحدده لاني محل لان ذلك غير معقول فتعين أنه قديم قائم به  
 صفة وكذلك التقسيم في الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحد يتعلق بجميع  
 المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق  
 بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وارادته واحدة تتعلق بجميع ما تقبل الصفات  
 وكلامه واحد هو امر ونهي وخبر واستخبار ووعود وعييد وهذه الوجوه ترجع الى  
 اعتبارات في كلامه الى عدد في نفس الكلام والعبارة والالفاظ المتصلة على لسان  
 الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الازلي والدلالة مخلوقة محدثة  
 والمندلول قديم أزلي والفرق بين القراءة والمقروء والسلوة والملتق كالفرق بين المذكر  
 والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعري بهذا التدقيق جماعة من



المشهورة إذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة والكلام عند الاشعري معنى  
 قائم بالنفس سوى العبارة بل للعبارة دلالة عليه من الانسان فالتكلم عندهم من تمام به  
 الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن تسميته العبارة كلاما تاما بالجهان واما  
 باشتراك اللفظ قال و ارادته قديمة أولية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة  
 وأفعال عبادته من حيث انها متخوفة لا من حيث انها ممكنة لهم فمن هذا قال أراد  
 الجميع خيرا وشرها ونفعها وضرها وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم وأمر القلم  
 حتى يكتب في اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضائه وقدرة الذي لا يتغير ولا يتبدل  
 وخلاف المعالوم قد ورد الجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه  
 بالله التي ذكرناها ولأن الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يسبق زمان في حال  
 التكليف لا يكون المكلف قادرا لأن المكلف لا يقدري على أحداث ما أمر به فاما  
 أن يجوز ذلك في حق من لا قدرته أصلا على الفعل فمحال وإن وجد ذلك منصوصا  
 عليه في كتابه قال والعبد قادر على أفعال العباد إذا الانسان يجحد في نفسه تفرقة  
 ضرورية بين حركات الرعدة وبين حركات الاختيار والارادة رابعة إلى أن الحركات  
 الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر فمن هذا قال المكسب  
 هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على أصل أبي الحسن  
 لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف  
 بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلما أثرت في قضية الحدوث لا أثرت في قضية حدوث  
 كل محدث حتى تصلح لأحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لأحداث الجواهر  
 والاجسام فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء والأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله  
 تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أموتحتها ومعها الفعل الحاصل إذا  
 أراد العبد ويجزئه ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا  
 واحدا ثم وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن  
 هذا القدر قليلا فقال الدليل قد قام على أن القدرة لا تصلح للإيجاد لكن لا تنصرف  
 صفات الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل هي باوجوده أو خروجه  
 الحدوث من كون الجوهر جوهرًا متغيرًا قابلاً للعرض ومن كون العرض عرضًا ولونا  
 وسوادا وغير ذلك وهذه أحوال عند متبقي الأحوال قال فجأة كون الفعل حاصل  
 بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسبا وذلك هو أثر القدرة الحادثة قال  
 فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة الحادثة أو القادرية القديمة في حال  
 الحدوث والوجود أو في وجهه من وجوه الفعل لم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة  
 الحادثة في حال هو صفة للحدث أو في وجهه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلا على  
 هيئة مخصوصة وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير المفهوم

من القيام والقعود وغيرهما حالتان متباينتان فإن كل قيام حركة وليس كل حركة  
 قياما ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فافسروا ما بين قولنا أوجد وبين قولنا على  
 وصام وقد وقام وكلا لا يجوز أن يضاف إلى البارى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك  
 لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى البارى تعالى فأثبت القاضي تأثيرا  
 للقدرة الحادثة وأثرها في الحالة الخاصة وهي جهة من جهات الفعل حصلت  
 من تعالى القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب  
 والعقاب فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب ولا عقاب خصوصا  
 على أصل المعتزلة فإن جهة الحسن والتقيح هي التي تقابل بالجزاء والحسن والتقيح  
 صفتان ذاتيتان وهما الوجود فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح  
 قال فإذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جازى لاثبات حالة هي متعلق القدرة  
 الحادثة ومن قال هي حالة بوجهة فينا بشدرا لا مكان جهتها وعرضها أي تنفي هي  
 ومثلها كنهى ثم إن إمام الحرمين أبى المعالي الطوق قدس الله روحه فخطى  
 عن هذا البيان قليلا قال أتدنى القدرة والاستطاعة فيما يباه العقل والحس وأما  
 اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلا وأما اثبات تأثير في حالة لا عقل  
 كنفى التأثير خصوصا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا يتأذى  
 من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الأحداث والخلق فإن الخلق يشعر  
 باستقلال إيجاده من العدم والإنسان كما يخص من نفسه الاقتدار يصير من نفسه  
 أيضا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا إلى القدرة والقدرة تستند وجودا إلى  
 سبب آخر يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة  
 وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهي إلى سبب الأسباب فهو الخلق للأسباب  
 ومسبباتها المستغنى على الإطلاق فإن كل سبب مستغنى من وجهه ويحتاج من وجهه  
 والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر وهذا رأى إنما أخذه  
 من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام وليس يقتض نسبة السبب إلى السبب  
 على أصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه ويشتد يلزم  
 القول بالطبع وتأثير الأجسام إيجادا وتأثير الطبائع في الطبائع أحداثا وليس ذلك  
 مذهب الإسلاميين كيف وراى المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في إيجاد الجسم  
 قالوا الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ولا عن قوة مافى جسم فإن الجسم مركب  
 من مادة وصورة فلا أثر لأثر من جهته أعنى مادته وصورته والمادة لها طبيعة علمية  
 فلا أثر لأثر بتأثير العدم والتالى محال فالقدم إذا محال فتقبضه حق وهو أن  
 الجسم وقوة مافى الجسم لا يجوز أن يؤثر في جسم وتخطى من هو أشد تحقضا وأغوص  
 ننكر من الجسم وقوة مافى الجسم إلى كل ما هو جاز بذاته فقال كل ما هو جاز بذاته

لا يجوز أن يحدث شيئا ما فانه لو أحدث لاحداث بمشاركه الجواز ولعلواقه طبيعة  
عينية فلو خلى الجواز ذاته كان عدم ما ظفر الجواز بمشاركه العدم اذى الى أن يؤثر  
العدم في الوجود وذلك محال فاذا لا يوجد على الحقيقة الا واجب الوجود بذاته  
وما هو من الاسباب معدة لتقبل الوجود لا محذات الحقيقة والوجود فن  
الجب أن مأخذ كلام الامام أبي المعالي اذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن اضافة  
الفعل الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال أبو الحسن  
الاشعري اذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشاركه في الخلق غيره  
فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسيره تعالى فانه  
وقال أبو اسحق الاسفرايني اخص وصفه هو كون بوجبه تميزه عن الوجود كلها  
وقال بهنهم تعلم يقينا أن ما من موجود الا يتميز عن غيره بما مرثا والافتنى  
أن يكون الموجودات كلها مشتركة متساوية والباري تعالى موجود فيجب أن يتميز  
عن سائر الموجودات بأخص وصف الا أن العلة لا ينهي الى معرفة ذلك الاخص  
ولم يرد به مع فتوقفت ثم هل يجوز أن يدرك العقل نفسه خلاف أيضا وهذا قريب من  
مذهب ضرار غير أن ضرارا أطلق لفظ الماهية وهو من حيث العبارة منكر ومن  
مذاهب الاشعري أن كل موجود فيصم أن يرى فان المصم للرؤية انما هو الوجود  
والباري تعالى موجود فيصم أن يرى وقد ورد في السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة  
قال تعالى وجوهي مثذناشرة الى ربها فانارة الى غير ذلك من الآيات والاشبار قال  
ولا يجوز أن تتعلق الرؤية على جهة ومكان وصورة ومسايلة واتصال شعاع أو على  
سبيل الانبعاث فان ذلك مستحيل وله قولان في ماهية الرؤية أحدهما أنه علم مخصوص  
وبعض بالتخصص أنه يتعلق بالوجود دون العدم والثاني أنه ادوار الذرراء الصم  
لا يقتضي تأثيرا في المدرك ولا قاراعته وأثبت السمع والبصر للباري تعالى صفتين هما  
ادراك ورأ العلم يتعلقان بالمدركان الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وأثبت  
البدن والوجه صفات خبرية فنقول ورد بذلك المصم فيجب الاقرار به حكما  
ورددوه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول أيضا في جواز  
التأويل ومذهبه في الوجود والوعيد والاسماء والاحكام والسمع والعقل بخلاف  
للمعتزلة من حكي وجهه قال الاعيان هو الصديق بالقلب وأما القول باللسان  
والعمل بالاركان فمن فروجه فمن صدق بالقلب أي أقرب بوحدة الله تعالى  
واعترف بالاركان لمصدقهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب صم ايمانه حتى  
لومات في الحال كان مؤثنا نجيا ولا يخرج من الايمان الا بالسكارت من ذلك  
وصاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير قوة يكون حكمه الى الله تعالى  
أما أن يفرقه برحمته وأما أن يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال شفاعتي لاهل

الكبار من أتقى وأما أن يهذه بقدر جرمه ثم يدخل الجنة برجته ولا يجوز أن يتخذ  
 في النار مع الكفار لما ورد به السمع من إخراج من كان في قلبه ذرة من الإيمان قال  
 ولو تاب لأقول بأنهم يجب على الله قبول توبته بحكم العقل أذهوا الموجب فلا يجب  
 عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين وإجابة دعوة المضطرين وهو المالك  
 في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو أدخل اللاتقي بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا  
 ولو أدخلهم النار لم يكن جورا إذ الظلم هو التصرف فيه بالإيالة المتصرف أو وضع  
 الشيء في غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا يفسد إليه جور وقال  
 والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي قصصينا وتقبيلنا لمعرفة الله  
 تعالى بالعقل فحصل وبالسمع يجب قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا  
 وكذلك شكر المسم وأمانة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ولا يجب  
 على الله تعالى شيء بما بالعقل لا الإصلاح ولا الأصل ولا الخلف وكل ما يقتضيه العقل  
 من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر وأصل التكليف لم يكن واجبا  
 على الله تعالى إذ لم يرجع إليه نفع ولا دفع به عنه ضرر وهو قادر على مجازاة العبد قوابا  
 وعقابا وقادر على الإفضال عليهم أشد من كرمنا وتفضلا والثواب والتفضل والنعيم  
 والاطمئنان منه فضل والعقاب والعذاب كله عدل لا يسل عما يضل وهم يستلون  
 وأنواع الرسل من القضايا الجائرة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الاتبعات  
 تأييدهم بالمعجزات ومعهم من المويقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق  
 للمستمع يسلكه فيعرف به صدق المتدعي ولا بد من إزاحة العليل فلا يقع في التكليف  
 تناقض والمعجزات فعل خارق للعادة مقترن بالتصديق سلم عن المعارضة فيزول منزلة  
 التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم إلى خرق المعتاد وإلى إثبات غير المعتاد  
 والكرامات لا لإيلاء حق وهي من وجه تصديق الانبياء وتأكيده المعجزات والإيمان  
 والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفر والمعصية بخذلانه والتوفيق عنده خلق القدرة  
 على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية وعند بعض أصحابه تفسير أسباب الخير  
 هو التوفيق وبضده الخذلان وما ورد به السمع من الأخبار عن الأمور الغائبية  
 مثل القلم والروح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب إجازتها على ظاهرها  
 والإيمان بها كما جاءت اذ لا احتصاف في إثباتها وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلية  
 في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ومثل الميزان والحساب والمصراط  
 وانقسام القربين قرين في الجنة وقرين في السعير حق يجب الاعتراف به وإجازتها  
 على ظاهرها اذ لا استحالة في وجودها والقرآن عند معجز من حيث البلاغة  
 والنظم والتفصيح اذ خبر العرب بين السيف وبين المعارضة فاختاروا أشد القسمين  
 اختيارا وعجز عن المقابلة ومن أصحابه من اعتقد أن الأجهان في القرآن من جهة

صرف الدواهي وهو المتع من المعتاد ومن جهة الاخصا عن الغيب وقال الامامة  
 ثبت بالاتفاق والاختار دون النقص والتعيب اذ لو كان ثمة نفس لما خفي والدواهي  
 تنفر على خلقه واتصفت في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضي الله تعالى عنه ثم اتفقوا  
 على عمر بعد تعين أبي بكر رضي الله عنهم كما اتفقوا بعد التورى على عثمان رضي الله  
 عنه واتفقوا بعد علي رضي الله عنه ورضي الله عنه وهم مرتبون في الأصل  
 ترتيبهم في الامامة وقال الفضول في عائشة وطهارة الزبير الا أنهم ربه وعاء الخطا  
 وطهارة الزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا تقول في حواية وعرو بن اعاص  
 الا أنهم حاشية على الامام الحق فقاتلهم على مقاتله أهل النقي وما أهل لهم فهم  
 الشرافة المرفون عن الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم ولقد كان علي عليه السلام  
 على الحق في جميع أحواله يدور الحق معه حيث دار (المشبهة ان السلف من اصحاب  
 الحديث لما رأوا فوغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من ائمة  
 الراشدين ونصرهم جماعة من بني أمية في قولهم بالقدر وجماعة من خلفاء بني العباس  
 على قولهم تنفي الصفات وخلق القرآن قهروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في  
 متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم فأنما أحد بن حنبل وداود  
 ابن علي الأصمها في وجماعة من أئمة السلف بطروا على مناجاة القضاة المتقنين عليهم  
 من اصحاب الحديث مثل مالك بن نيس ومقاتل بن سليمان وسليمان طرقت إلى السلامة  
 فقالوا انهم يجاورون به الكتاب والسنة لا يتعصب لثأويل بعد أن تعلم قطعاً أن الله عز  
 وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات وأن كل ما يمثل في الوهم فإخائه لله ومقدوره وكلوا  
 يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءته خلقت يدي أو أشار  
 بأصبعه عند رايته قلب المؤثر بين أصبعين من أصابع الرحمن وجب قطع يده وقطع  
 أصبعه قالوا انما وقفنا في تفسير الآية وتأويلها لا من أحد هما المتع الوارد في التعزيل  
 في قوله تعالى فأنما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء  
 تأويله وما يعلم تأويلها الا الله والراصون في العلم يقولون أمثابه كل من عند ربنا فنحن  
 آمناء به ونحترز من الزيغ والثاني أن التأويل أمر مخطون بالاتفاق والقول في صفات  
 الباري تعالى بالتلفظ غير جائز فاعلمنا الآية على غير مراد الباري فوقفنا في الزيغ بل  
 نقول كما قال الراصون كل من عند ربنا آمننا بظاهره وصدقنا باطنه وكنا على الله الى  
 الله تعالى ولستنا مكلفين معرفة ذلك اذ ليس من شرائط الايمان وأركانه واحتياط بعضهم  
 أكثر احتياط حتى لم يضر اليه ما رآه ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس  
 ذلك بل ان احتياجه في ذكرها الى عبرة عبر عنها بما ورد لفظاً بلقطة فهذا هو طريق  
 السلامة وليس من التشبيه في شيء غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من  
 اصحاب الحديث المشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهاشمية من الشيعة ومثلي

مضروكه مسواحه المهيمن وغيرهم من أهل السنة قالوا معبودهم مودة ذات  
أعضاء وأيد واحدة روحانية يعجز عليه أن يقال والنزول والصعود والاستقرار والتكن  
فأما شبهة التشبيه فبأنى مقالاتهم في باب الغلاة وأما شبهة المشويقة فذكر  
الاشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضروكههم وأحد المهيمن أنهم أجازوا  
على ربهم الملامسة والمخالفة وأن المخلصين من المسلم يعاينونه في الدنيا والآخرة  
إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض وحتى الكسبي  
عن بعضهم أنه كان يقول في الدنيا أن يزوره ويرزقهم وحكي عن داود الخوارزمي أنه  
قال إلهي من الفرج والنجاة واشتواني عسا وراة ذلك وقال إن عبوده جسم ولحم  
ودمه وجوارحه وأعضائه من يد ورجل ورأس ولسان وعين وأذن ومع ذلك جسم  
ولحم لا كالاجسام ولحم لا كاللحم ودم لا كالدماة كذا في سائر الصفات وهو لا يشبه  
شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيء وحكي عنه أنه قال هو أجوف من أعلاه إلى صدره  
صمت ماسوي ذلك وأنه وفر تسوداه وشعر قط وأما ما ورد في التنزيل من  
الاستواء واليمين والوجه والجانب واليمين واليمين والفوقية وغير ذلك فأجروها  
على ظاهرها أمضى ما بينهم عند الإطلاق وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة في قوله  
عليه السلام خلق آدم على صورة الرحمن وقوله خرم طينه آدم بيده أربعين صباحاً وقوله  
وضع يده أو كفه على كتفي وقوله حتى وجدت برداً فأنزلته على كتفي إلى غير ذلك أجروها  
على ما يتعارف في صفات الأجسام ورزقوا في الأخبار كاذب وضعوها ونسبوها  
إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأكثروا مقتبسة من اليهود منهم الله فأن التشبيه فيهم  
طباع حتى لو اشتكت حيناً فعد أنه الملائكة وبكى على ما وقان فوح حتى رعدت مينا  
وأن العرش ليطر تحتها كاطيط الرجل الجليد وأنه لفضل من كل جانب أربع  
أصابع وروى المشبهة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لقيت ربى وصالحني وكلتني  
ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برداً فأنزلته و زادوا على التشبيه قولهم في القرآن أن  
الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية وقالوا لا يعقل كلام ليس يعرف  
ولا تكله واستدلوا فيه بأخبار منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ينادي الله تعالى  
يوم القيامة يسمعه الأولون والآخرون وروى أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام  
الله بكسر السلاسل وقالوا أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال  
هو مخلوق فهو كافر بالله ولا تعرف من القرآن إلا ما هو بين أظهرنا فبصره ونجمه  
ونفوسه وتكسبه (والخالفون) أما المعتزلة فوافقة ناعلي أن هذه الذي في أيدينا كلام الله  
وخالفونا في القديم وهم محجوبون بإجماع الأمة وأما الأشعرية فوافقة ناعلي أن  
القرآن قدم وخالفونا في أن الذي في أيدينا ليس في الحقيقة كلام الله وهم  
محجوبون أيضاً بإجماع الأمة أن المشار إليه هو كلام الله فأمّا اثبات كلامه وصفة

قائمة بان الباري تعالى لا يصرها ولا تكتبها ولا تقرأها ولا تسمعها فهو مخالفة  
 الاجماع من كل وجه فمن نعت قد أن ما بين الدفتين كلام الله أنزله على لسان جبريل  
 عليه السلام فهو المكتوب في المصاحف وهو المكتوب في اللوح المحفوظ وهو الذي  
 يسمعه المؤمنون في الجنة من الباري تعالى بغير حجاب ولا واسطة وذلك مع قوله  
 سلام قولاً من رب رحيم وقوله تعالى لموسى عليه السلام اني انا الله رب العالمين  
 ومناجاة من غير واسطة حين قال وكلم الله موسى تكليماً وقال اني اصطفتك على  
 الناس برسالاتي وبكلامي وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب  
 التوراة بيده وخلق جنة عدن بيده وخلق آدم بيده وفي التوراة وكتبناه في اللوح من  
 كل شيء موضحة ونفسه لكل شيء قالوا فمن لا يزيد من أنفسنا ولا تدارك بقولنا  
 أمرنا ولم تعترض والسلف قالوا ما بين الدفتين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا  
 عليه بقوله تعالى وان احدا من المشركين استجب لدعائه حتى يسمع كلام الله ومن  
 المعلوم انه ما سمع الا هذا الذي نقرؤه وقال انه قرآن ~~مكريم~~ في كتاب مكنون لا يسه  
 الا المطهرون تنزل من رب العالمين وقال في مصحف مكرمه من فوصة مطورة بأبدي  
 صفة كرام بررة وقال انما أنزلناه في ليلة القدر وقال شهر رمضان الذي أنزل فيه  
 القرآن الى غير ذلك من الآيات ومن المشبهة من مال الى مذهب الحلولية وقال يجوز  
 أن يظهر الباري بصورة شخص كما كل جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعزاج وقد  
 تمثل لريم عليها السلام بشرا موي او عليه جل قول النبي صلى الله عليه وسلم لقيت ربي  
 في أحسن صورة وفي التوراة عن موسى عليه السلام شافته الله تعالى فقال لي  
 كذا (الكرامية) أصحاب أبي عبد الله بن كزّام وانما عددنا من الصفات فانه كان  
 عن يثب الصفات الا انه يفتي فيها الى التجسيم والتشبيه وهم طوائف يبلغ عددهم الى  
 اثنتي عشرة فرقة وأصولهاست العابدية والتونية والزيئية والاحصائية والواحديّة  
 واليهيضية ولكل واحد منهم رأى الآله لم يسد ذلك عن علماء معتبرين بل عن  
 سفهاء أغنام جاهلين فص أبو عبد الله على أن معبوده على العرش استقرّ وعلى أنه  
 بجهة فوق ذاتا وأطلق عليه اسم الجوهر وقال انه احدى الذات احدى الجوهر وانه  
 محاسن العرش من الصفحة العليا وجوز لا تتقال والنسول والنزول ومنهم من قال انه  
 على بعض اجزاء العرش ومنهم من قال امتلا العرش به والمتأخرون منهم صاروا الى  
 أنه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش  
 من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجوهر لا تصل اليه وقال محمد بن الهيثم بعدا  
 لا يتناهى وانه مبين للعالم بينونة أزلية وفي التعزيز والمهاذاة وأثبت القوقبة والمباينة  
 وأطلق أكثرهم لفظ التجسيم عليه والمتأخرون منهم قالوا نعتى بكونه جسما أنه قائم بذاته  
 وكذا هو حد التجسيم عندهم وبشوا على هذا أن من حكم على القائلين بأنفسهما أنهم ماتوا

أن يكونا متجاورين أو متباينين فقتضى بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم بالتباين  
 وربما قالوا ولما كان الباري تعالى بنفسه وجب أن يكون موجهة من العالم ثم أهل الجهات  
 وأشرفها جهة فوق فقلنا هو موجهة فوق بالذات حتى إذا رى مرى من تلك الجهة ثم  
 لهم اختلاف في النهاية فتم من أيدى الله من ستة جهات ومنهم من أيدى من جهة فقط  
 ومنهم من أنكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش  
 تحته وهو فوق كله على الوجه الذي هو فوق جرمه وقال بعضهم معنى عظيماً أنه  
 يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد وهو يلاقى أكثر أجزاء العرش  
 وهو الملقى العظيم إلى هنا من الملل والفعل للشهر ستالي وللحكمة مائة مقالات آخر  
 فاسدات تركها من شيا من تكثير السواد بلا طائل ( الفصل الحادى عشر )  
 في الصفات الجزئية ( وهى اليدين والوجه والعين والجنب والاستواء زعم أبو الحسن  
 في أحد قوليه أن اليدين عبارة عن صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الإيجاد على سبيل  
 الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة أخرى وراء الذات والعين عبارة عن صفة أخرى  
 سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقته  
 أبو اسحق الأسفرايين على ذلك إلا أن الأسفري زعم أنه لا طريق إلى إثبات هذه  
 الصفات إلا بالتبعية والأسفرايين حاول إثبات هذه الصفة المسماة باليد بدليل العقل  
 وزعم في قوله الثاني أن المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر  
 ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب القاضى وجهور المعتزلة وهو الصحيح لنا أن  
 الصفات التى تثبتونها لاسمى بهذه الأسماء لا حقيقة ولا مجاز إلا أن شرط كون  
 اللفظ حقيقة فى شئ أو مجازاً فيه استعمال أهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن  
 ان لو كان المعنى معقولا لهم وما ذكره من الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل  
 هذه الالفاظ حقيقة ولا مجازاً فيها ولمن أثبتنا أن تتكلم بالعقل والنقل أما النقل وهو  
 أن الإيجاد على سبيل الاصطفاء والأكرام لا بد له من صفة مؤثرة وليست تلك الصفة  
 هى القدرة لأن تأثيرها عام فلا بد من صفة أخرى وأما النقل فهو قوله تعالى طاعتك  
 أن تسجد لما خلقت يدى فلو كان الخلق باليد مخلوقاً بالقدرة فقط لكافى عنه هذا  
 الحكم خاصة فى غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وأنه غير جائز والجواب عن  
 الأول أن الإيجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الإيجاد مع الأكرام وذلك  
 لا يستدعى صفة أخرى وعن الثاني أنه من الجائز أن تكون العلة هى الملقى بالقدرة  
 مع إرادة الأكرام وذلك غير موجود فى حق غير آدم من نهاية العقول للإمام الرازى  
 عليه الرحمة ( الفصل الخامس عشر ) فى أنه تعالى هل هو وصف بأدركه الله  
 والذوق واللمس أثبت القاضى والامام هذه الأدراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا  
 أن الله تعالى خمسة أدراكات وزعمت المعتزلة البصرية أن كون الله تعالى حياً يقتضى



ادراك هذه الامور بشرط حضورها الا بالقسام بنسب لويه فانه نفي كونه تعالى  
مدركا لالم والذة وأما الاستاذ أبو اسحق فانه نفي عن الله تعالى هذه الادراكات  
والاقل مذهب القاضي من الكتاب المذكور (الفصل السادس عشر) في أخسر  
وصف الله تعالى ذهب أبو الحسن الى أنه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى  
سكينة عن موسى قال رب السموات جوا من قوله وما رب العالمين وصحته وما  
اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم أن ذلك هو الاستغناء وكل ذلك  
باطل بل الصحيح أنه تعالى مخالف لخلقته لذاته المخصوصة (الفصل السابع عشر)  
في حصر الصفات أقوى ما قيل فيه أن الله كلفنا بمعرفته فلا بد لنا من طريق الى ذلك  
والواقع التكليف بالحال والطريق لنا ليس بالأفعال الله تعالى وأفعاله لا تدل على  
هذا القدر من الصفات بديل انما لو قدرنا انما موصوفة بهذا القدر من الصفات  
فانه يصح منه الالهية ثبت أن ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلائل أصلا  
فوجب فيها (الى هنا من نهاية القول من آخر النصف الاول) لا يخفى أن عدم  
الدليل لا يستلزم عدم المدلول فكيف يجب فيها واستهجن من الاستعارات قول  
أبي تمام

لا تفتنى ماء الملام فائق \* صب قد استعذبت ماء بكائي

اذ ليس بظهور للملام شبه بشيء مائع مستكره كالمنخل أو الحوض أو الآبن ماء  
حق يشبه به ويضاف اليه الماء ورشح بالسقي قيل كانه فوحهم للملام بلا ملاحظة  
تشبيه بذى مائع مستكره شيأ رقيقا به قوام مريانه في النفس وتأثيره فيها وأطلق  
عليه اسم الماء ورشح هذا الاطلاق بذكر السقي ومع هذا لا يخفى كونه ممجبا استهجننا  
ويحكى أن بعض الطرفاء المعاصرين لا يغم الماء بجمع قوله هذا جهر اليه صكورا  
وقال ابعث لي في هذا قليلا من ماء الملام فقال أبو تمام ابعث لي ريشة من جناح  
الذئب حتى ابعث لك قليلا من ماء الملام فان سمع هذا فقد أخطأ أبو تمام لان استعارة  
الجناح للذئب في غاية الحسن وأين هذا من ماء الملام (من أنوار الريح في أنواع البديع)  
لابن المعصوم وهذا كتاب لم يؤلف مثله في البديعيات الطبع والطبيعة والطباع  
كتاب السحبة جبل عليها الانسان والطباع كتاب ما ركب فيها من المظلم  
والمترب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزيالنا كل طابع كصاحب قاموس الطبيعة  
عبارة عن القوة السارية في الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي (من تعريشات  
السيد) الطبع هو ما يكون مبدءا للحركة مطلقا سواء كان له شعور كحركة الحيوان  
أولا كحركة الفلأ عند من لم يجعل شعرا أو هو الصورة النوعية أو النفس والطبيعة  
ما يحكم كون مبدءا للحركة من غير شعور والنسبة بينهما بالعموم والخصوص  
مطلقا فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيره للبدن

على التحضير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية للبساط والطبق قوة  
 النفس في ادراكه الفائق والليقة قوة في الانسان بهيكله التصنيع من طرف  
 التراكميب من غير تكلف وتبعية فاعدة موضوعه ذلك وذلك مثل اتفاق  
 طباع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول ويرا المضاف اليه وغير ذلك  
 من الاحكام المستنبطة من تراكميبهم من كليات أبي البقاء الكفوي قال  
 الزمخشري في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين يأكلون الرأيا يقومون  
 الا كما يقوم الذي يقبضه الشيطان من المس الآية لا يقومون اذا بقوا من قبورهم  
 الا كما يقوم الذي يقبضه الشيطان أي المصروع ويقبض الشيطان من زعمائه  
 العرب يزعمون ان الشيطان يقبض الانسان فيصرع والخطب الضربة على غير استواء  
 كضربة العشواء قورده على ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ورجل مجنون وهذا ايضا  
 من زعمائهم وان الجن يمس فيضطأ عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربه الجن  
 ويرأيتهم لهم في الجن قصص واخبار وعجائب وانكار ذلك عندهم كالكفار  
 المشاهدات انتهى (قال في سورة آل عمران) عند تفسير قوله تعالى وان اعينها  
 بان وذريتهما من الشيطان الرجيم الآية وما يروى من الحديث ما من مولود يولد  
 الا والشيطان يمس به حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان اياه الا مريم وابنها  
 فانه اعلم بخصته فان صم معناه ان كل مولود يطمع الشيطان في افواه الا مريم وابنها  
 فانهما كانا معصومين وكذلك كل من كان في صفتها كقوله تعالى لا غويتهم اجسين  
 الاعباد منهم المخلصين واستدلوا صاحبنا من مسه تفصيل وتصور لطمعه فيه  
 كانه يمس ويضرب بيده عليه ويقول هذا من أغويته وهو من التفصيل قول ابن  
 الروي

لما وزن الدنيا به من صروفها • يكون بكاء الطفل ساعة يولد •

واما حقيقة المس والتخص كما توهم أهل الحشوف كالا ولوسط ابليس على الناس  
 ينقسم لامتلات الدنيا صراخا وعياطا مما يملكون به من نخه انتهى (وقال في سورة  
 الانعام) عند قوله تعالى كالذي استوفى الشياطين في الارض حيران الآية كالذي  
 ذهب به مردة الجن والفيلان في الارض المهمة حيران تائها لا امن الجادة لا يدري  
 كيف يصنع وهذا سبق على ما ترجمه العرب وتعتقد من ان الجن تستحوى الانسان  
 والفتلان تستولى عليه كقوله تعالى كالذي يقبضه الشيطان من المس فسمه به  
 الضال عن طريق الاسلام التابع لطلوات الشيطان والمسلمون يدعونه اليه فلا يلتفت  
 اليهم انتهى فجاوز الله عنه يا ايها الناس كما وعا في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا  
 خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمر كمال سوء والنمسا ما وان تقولوا على اقله  
 ما لا تعملون حلالا لمفعول كلوا أو حال من عا في الارض طيبا طاهرا من كل شبهة

ولا تتبعوا خطوات الشيطان قد خلوا في حرام أو شبهة أو محرم حلال أو تحليل حرام  
ومن لقب بعض لأن كل ما في الأرض ليس بما كُول وقرئ خطوات بضمين وخطوات  
بضمة وسكون وخطوات بضمين وههـ ز تجلت الضمة على الطاء كأنها على الواو  
وخطوات بضمين وخطوات بضممة وسكون والخطوة المزة من الخطو والخطوة ما بين  
قدمي الخليل وهما كالفرقة والفرقة والقبضة والقبضة يقال اتبع خطواته ووطئ  
على عقبه إذا اقتدى به واستن بسنته ميم ظاهر العداوة لا خفاء به إنما يأمركم بيان  
لوجوب الانتهاء عن اتباعه وظهور عداوته أي لا يأمركم بغيره قط إنما يأمركم بالسوء  
بالقيح والنمسا وما يتجوز الخذف في القبح من العظائم وقيل السوء ما لا حدة فيه  
والقصة ما يجب الحد فيه وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو قولكم هذا حلال  
وهذا حرام بغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف إلى الله مما لا يجوز عليه من الكشاف  
(من الغرائب) حديث ابن عمر بينهما فمن هو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
على جبل من جبال تهامة إذا قبل شيخ في يده مصافى على رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فرد عليه السلام فقال نعم الجن وجمعهم من أنت قال أنا هامة بن الهيم بن  
الأيمن بن أبيس قال وليس منك وبين أبيس الأبو أن قال نعم قال فحكمكم أني كنت  
من الدهر قال أقيت الدنيا عمرها لا قلب لا قال زد على ذلك قال كنت وأنا غلام ابن  
أعوام أنهم الكلام أمر بالآكام وأمر بافساد الطعام وقطيعة الأرحام فقال رسول  
الله صلى الله عليه وسلم بش لعمر الله عمل الشيخ المتوسم أو الشاب المتأزم قال زدني  
من التعمد قال اني تأتيت إلى الله اني كنت مع قوم في مسجده ومع من آمن من قومه  
فلم ازل أعاتبه على دعوه على قومه حتى بكى عليهم وأبكاني وقال لا جرم إلى على ذلك  
من التامدين وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قلت يا نوح اني ممن شرك في دم السعيد  
هايل بن آدم فهل تجدني من قوبة عند ربك قال يا هام هم بالخير وافعله قبل الحيرة  
والندامة اني قرأت فيما أنزل الله على أنه ليس من عبدي تاب إلى الله بالصلابة ما بلغ  
الآداب الله عليه فتم وبوضاً وأصدقته مجدين قال فتممت من ساعق على ما أمرت  
فناداني ارفع رأسك فقد أنزلت وبيتك من السما مقررت لله ساجدا وكتبت مع هود  
في مسجده مع من آمن به من قومه فلم أزل أعاتبه على دعوه على قومه حتى بكى  
عليهم وأبكاني وكتبت زوار البعقوب وكتبت مع يوسف بالمكان المكين وكتبت أني  
الباس في الأودية وأنا ألقاه الآن واني لقيت موسى بن عمران وعلي من التوراة  
وقال ان لقيت عيسى بن مريم فأقرئته في السلام واني لقيت عيسى بن مريم فأقرئته  
من موسى السلام واني عيسى قال لي ان لقيت محمداً فأقرئته في السلام فأرسل رسول  
الله صلى الله عليه وسلم عني فبكى ثم قال على عيسى السلام مادامت الدنيا وعلقت  
يا هامة بإدائك الأمانة فقال يا رسول الله افعل بي ما فعل موسى بن عمران فإنه

عقني من التوراة فعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم صورة المرحلات وهم يتسألون  
واذا الشمس كوزت والماء رزقين وقل هو الله أحد وقال ارفع الياسجيتك يا هامة  
فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينزع الينا (حق) من طريق اصحق بن بشر  
الصفكاهي وجاء من حديث أنس من طريق أبي سلمة محمد بن عبد الله الانصاري  
بنصه هكذا قال العقيلي بنصه ولم يسقه ثم قال وليس الحديث أصح (تعقب) بأن  
الكاهلي قد تابعه محمد بن أبي معشر رواء اليه في الدلائل وقال عقب أخرجه  
أبو معشر روى عنه الكبار إلا أن أهل الحديث ضعفوه قال وقد روى من وجه آخر  
هذا أقوى منه وجاء أيضاً من حديث عمر أخرجه أبو نعيم من طريق عطاة الخراساني  
عن ابن عباس عن عمر وأخرجه القاهلي في اختيار مكة عن ابن عباس ولم يذكر عمر  
وأخرجه جعفر المستغفري في المصاحبة عن معبد بن المسيب وقال قال عمر ولم يثبت  
أنس طريق ثان ليس فيه أبو سلمة الانصاري أخرجه أبو نعيم في الدلائل وجاء من  
عائشة مرفوعة أن هامة بن الهيثم بن الاقيس في الجنة أخرجه علي بن الأشعث أحد  
التروكين المتهمين في كتاب السفن انتهى عن الكتاب المسمى بتهذيب الشريعة المرفوعة عن  
الاخبار الموضوعة لعلي بن محمد بن علي بن عواق الشافعي الكوفي ذكر في كتاب  
القدماء في الفصل الثاني منه وهو الذي فيما حكى ابن الجوزي وضعه وتعقب فيه  
على ترتيب الكتاب المذكور كما اشتد وطه وصرح به في ديباجته حذره بدنية الرعا من  
أعمال الرقة (فيما يعلق بالهام الطيور والوحوش) قال القاسمي في التأويلات عند  
تفسير سورة القيسل قصة أصحاب القيسل مشهورة وواقعهم كانت قرية من عهد  
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي إحدى كليات قدرة الله وأثر من آثاره منعه على من  
اجترأ عليه بهتك حرمة والهام الطيور والوحوش أقرب من الهمم الانسان لتكون  
نفوسهم ساذجة وتأثير الاجار بخاصية أودعها الله تعالى فيهم ليس يستنكروا ومن  
اطلع على عالم القدرة وكشفه حجاب الحكمة عرف بكة أمثال هذه وقد وقع  
في زمانها مثلها من استيلاء القار على مدينة ايورد وفساد زرعهم ورجوعها  
في البرية إلى شل جيوت وأخذ كل واحدة منها خشبة من الايكة التي على شط النهر  
وركوبها عليها وعبور هاج من النهر فهي لا تقبل التأويل كما حوال القيامه وأمثالها  
انتهى من الكتاب المذكور (صوفي) ككوتش مجموع فلكيات وعنصريات  
يلتفت كعقل اول روح اوست وشمس كله قلب او روحايات كواكب حجه  
ونوابع وقمران قواي او ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وشيخ درفص  
هودي كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبرة فهو الانسان الكبير وشيخ  
شهاب الدين درتويصلت كويد الحكماء أخذوا العالم حيوانا واحدا سمو اجمعه  
جسم الكل فشمس واحدة فاطقة هي مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول

وسواء مجموع النفوس نفس الكل وبمجموع العقول عقل الكل وأكثروهم خص العالم  
بالسواء غير ملتفت إلى الكائنات القائمة بهم أعزوا بكل كل من الثلاثة الجرم الأعلى  
ونفسه ومقتضين شرح ديوان على ~~هكذا~~ ثم الله وجهه ~~لما~~ فاضى به حسين المبدى  
(في تحقيق معنى الهوى) أعلم أن لانزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه  
مفهوم الهولوية وسماها أي أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطران  
في الجسم على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام ويقبل الهيئات  
المنطقية والحيوانية والرمادية وغير ذلك وذلك الأمر هو الجسم بالمادة أو الهوى  
أو الصحة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فإنه  
إذا قيل ~~بكون~~ الحيوان من الطين أو خلق الإنسان من نقطة أنه فلا يخفى  
أما أن يكون الطين باقيا طينا وحيوانا أو النقطة نقطة وجسد إنسان حتى يكون  
في حالة واحدة طينا وحيوانا أو نقطة وجسد إنسان وهو محال وأما أن ~~يكون~~  
بطلت النقطة بكتيكة حتى لم يبق منها شيء أصلا وكذا الطين ثم حصل الإنسان  
أو حيوان فحقيقة ما صارت النقطة أنسا أو ما خلق الحيوان من الطين بل ذلك  
شيء بطل بكتيكة وهذا شيء آخر حصل جديد بجميع أجزائه وأما أن يكون الجوهر  
الذي كانت فيه الهيئة الطينية أو النقطة بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه  
هيئة إنسان أو هيئة حيوان والقيمان الأولان باطلان لأن كل من زرع بذرا  
لينبث شيء منه أو تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بأنه مبدى ويزرع بين ولده  
وغيره بأنه من مائه وان عائد معاندا لملتق السبه ويكذب بالمحسوس الصائب فظهر  
أن الهوى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها اختلاف وانما الخلاف  
في أن ذلك الأمر أجزا لا تختص أصلا أو ما في حكمها مما يختص في جهة أو وجهتين  
منها هيئة أو غير منها هيئة ~~كما~~ ذهب إليه المتكلمون أو أجسام صغار صلبة  
لا يمكن انقسامها في الخلل كالجسم كالجسم ذي مقراطيس أو نفس الجسم كالجسم  
كما هو رأي جماعة من الأقدمين أو أمر أبسط من الجسم كما عليه رأى المعسرين  
من المشائين فائدة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الأولى واحدة بالتحص  
كثيرة بالاتصال والحكماء أقاموا الجحج على إبطال هذه الآراء فذهبوا على أن  
ما يقبل الاتصال والانفصال في الأجسام شيء واحد بالتحص لا كثرته في حد ذاته  
بحسب نفس الأمر بمفهوم الوجود في حالي الاتصال والانفصال وهو الهوى  
عندهم انتهى من شرح هداية الحكمة لسدرا الذين الشيرازي صاحب الاسفار  
الأربعة والشواهد الربوبية (هو المعز) قال في اخوان الصفا في الرسالة المسماة  
بالموسيقية وهي الرسالة الرابعة من القسم الأول من الرياضيات (فصل) أعلم  
أن النقطة إذا ملت في رحم من الآفات العارضة هنالك ومن تغير المزاج فساد

الاخلاط ومناحي **اشكال** الفلك عند مسقط المنطقة وعند المبادئ شهر  
 بشر وقت بقية البدن وكنت صورة الجسد وخرج الطفل من الرحم صحيح القية  
 تام الصورة كان طول قامته ثمانية اشبا وبشره سواء من رأس وكتفيه الى أسفل  
 قدميه شبران ومن رأس وكتفيه الى حقويه شبران ومن رأس فؤاده الى مفرق  
 رأسه شبران واذا فتح يديه ومدتهما عشرة ورسمة كما يفتح الطائر جناحيه ووجد  
 ما بين رؤس أصابع يده اليمنى الى رؤس أصابع يده اليسرى ثمانية اشبا  
 النصف من ذلك عند ثقله والربع عند عرقه واذا مد يده الى فوق رأسه ووضع  
 رأس البرصكا على سرتة وفتح الى رؤس أصابع يديه ثم أدبر الى رؤس أصابع  
 رجليه كان البعد بينهما متساويا عشرة اشبا وزيادة ربع على طول قامته ووجد  
 طول وجهه من رأس ذقنه الى خفيف الشعر فوق جبينه شبرا وغنا ووجد الطول  
 ما بين أذنيه شبرا وبما ووجد طول أنفه ربع شبر وطول شق عينه كل واحد شبرا  
 وطول جبينه ثلث طول وجهه ونحوه ووجد شق فمه وشفته كل واحد منهما  
 مساويا لطول أنفه وطول قنبيه كل واحد شبرا وربع شبر وطول كفه من رأس  
 الكرسوع الى رأس الاصبع الوسطى شبرا ووجد طول ابيه له وطول خنصره  
 متساويين ورأس البنصر زائدة الى رأس الخنصر عن شبر وكذلك زيادة الوسطى  
 على البنصر وكذلك على السبابة ووجد عرض صدره شبرا ونصفا وبعد ما بين ثدييه  
 شبرا وبعد ما بين سرتة الى عاتقه شبرا ومن رأس فؤاده الى رأس رقبة شبرا ووجد  
 بعد ما بين منكبيه شبرا وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا احتير طول ابعائه  
 ومساوئته وهرق جفده والعصبات **المسككات** لعظامه وأوتار مفصله  
 تناسبات بعضها بعض طولها وعرضها وعما مثل ما ذكرنا من مناسبات بمقادير  
 أعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس فوجدت في أبدان صائر الحيوانات  
 تناسب أعضائها كل صورة في كل نوع منها مناسبة للجملته أو بعضها البعض  
 ومناسبتها اما بالكمية أو بالهيئة أو بهما جميعا لا يحل شيئا اذا سلطت من الافات  
 عند الابتداء وعند النشوء من فساد المزاج وتغير الاخلاط ومناحي **اشكال**  
**الفلك** وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصانع الخلاق مصنوعاتهم من الاشكال  
 والصور والتماثيل مناسبات بعضها بعض في التركيب والتأليف والهندام  
 كل ذلك اقتداء بمسكنة الباري وقسمها بحكمته جل شأنه كما قيل في حد  
 الفلسفة انه التشبيه بالاله بحسب الطاقة البشرية فانتهى وقد حررته بدنة رها  
 (وعما يجب حفظه) ليعلم أن الخلاف بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق ثلاثة  
 أقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجتزأ كسميتهم صانع العالم جوهرا مع  
 تشبيههم الجوهري بأنه الموجود لاقى موضوع القائل نفسه الذي لا يحتاج الى مقوم

القسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة  
تصديق الانبياء منادعهم فيه كقولهم ان خسوف القمر عبارة عن انحصار ضوء  
القمر بتوسط الارض ينشأ وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس  
والارض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع  
عنه نور الشمس وهكذا قولهم ان خسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر  
بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة  
وهذا المعنى ايضا سنا نحوض في ابطاله اذ لا يتعلق به فرض ومن طعن ان المتناظرة  
في ابطال هذا من الذين قد يدعي على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم  
عليها ابراهيم هندسة حساية لا يبق معها ريبية نحن يطالع عليها لمحقق أدلتها  
ويصير بينهما من وقت الكون وقد رعا مدة بقائهما الى الانحلال اذ قيل ان هذا  
على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرب الشرع عن  
ينصره لا بطريقته أكثر من بطلان فيه وطريقته وهو كاقيل عدم ما قل شي من  
صديق جاهل فان قيل ردوى أنه عليه السلام قال في آخر الحديث ولكن الله اذا جعل  
شيء خضع له فيبدل على ان الخسوف خضوع بسبب التعجيل فلهذا هذه الزيادة  
لم يصح نقلها فيجب تكذيب نقلها وانما المراد ما ذكرناه كيف ولو كان  
محتملا لكان تأويله اهورن من مكابرة في أمور قطعية فيكم من ظواهر أوقات  
بالادلة القطعية لا تنتهي الى هذا الحد وأعظم مما يفرح به الملاحدة أن يصرح  
بأمر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال  
الشرع وهذا الان البحث في العالم من كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء  
كان مكررا أو بسيطاً وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه  
أو أقل أو أكثر فالمقصود كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان انتهى من مقدمة  
التهافت لجهة الاسلام الغزالي رحمه الله رجمة واسعة (اعلم) أن الموجد  
انطرح اما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والممكن ان احتاج  
الى موضوع وهو المحل المقوم لمحل فيه فعرض والا فخره والوجود ان قبل  
الاشارة الحسية بما ذكرى والا فخره والجزم انما مؤثرا ومديرا ولا ولا فالقول العقول  
الطولية وهى العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها شروطا لتأثير الحق  
تعالى بابرهن على أن لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والثاني انما مديرا للأجرام  
العلوية وهى النفوس التسعة للفلكية أو مديرا للأجرام السفلية فاما لانواعها وهى  
المثل الاقلاطونية أو الاشخاصها فاما بالتبعية بالقوى الطبيعية من الجاذبية  
والمماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبيحات للتخص ومن المواندة  
والهورة المبيحتين لافوع وهى النفس النباشية الموجودة في التبلات والحيوان

والانسان واما بالاحساس بالماوراء العشر والتميز الاختياري بقوى الشهوة والغضب بليل النفع ودفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والانسان واما بالتكميل بالقوانين النظرية والعملية وهي النفس النباتية المختصة بالانسان واما الثالث فاما خيرا بالذات وهو المثل في كماله المثلث هو يكون أو غير بالذات وهو الشياطين أو مستعد لهما وهو الجحيم واما المثلث في الماهية فهو هو أو غير هو في أصله فيه قصور أو مركب من جسم طبيعي أو ما لهيولى فاما أن يكون أو لا يكون الصور عليها وهي هيولى العناصر أو هيولى الحواس هيولى حيوانات الانسنة والكواكب واما الصورة فاما شاملة بلجميع الاجسام أو هي الصورة لجمعية أو مختصة بنوع منها وهي الصورة للنوعية والنوعية لما أن تزم هيولاها وهي صور الانسنة والكواكب أو هي هيولى العناصر واما الجسم الطبيعي فهو اما بسيط يعني انه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبائع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان انقسم الى اجزاء مختلفة الخقائق كما بالجزء فانه بارد ورطب فاذا صب في كوزين فكل منهما ايضا بارد ورطب مع انه مؤلف من الهيولى والصورة الجمعية والصورة النوعية وهي خقائق مختلفة واما مركب ينقسم اليها والبسيط اما غير قابل للكون والفساد أو قابل لهما والاول اما متغير أو لا فالنوع هو الكوكب وهو اما سيارا وثابت فالاول هو السبعة السيارة والثاني اما صمد أو لا والاول اقل القوي ونسبة وضيق كوكبها والآخر اقل القوي لانها لا تتحرك ولا غير النجم هو الثقل وهو اما غير شامل للأرض وهي أقل تلك التدوير الستة فاما من الشمس من السيارة أو شامل لهما وهو اما شرق الحركة وهو أربعة الفلك الاعظم ومصدر عطارد وجوزهر القمر وما ثلها وغريها وهي أربعة عشر واحدها فلك الثوابت وستة منها ثلاث ماعد القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التدوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس واما القابل لهما فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعتي الحرارة واليبوسة أو خفيف باعتبار ما تحته وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعتي الحرارة والرطوبة والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعتي البرودة واليبوسة أو ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعتي البرودة والرطوبة واما المركب فاما تام أو ناقص والثام اما تام أو لا الثاني المعدن والاول اما متغير بالارادة أو لا الثاني النبات والاول اما متغير بالقوة أو لا الثاني الحيوان والاول الانسان واما الناقص فكالمعادن والمطر والنجم والبرد والغيباب والظل والصقيع الناشئة من البصر المركب من الماء والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى المطر والساعة والشهاب والذوات



ودواء الاداء والقرن والخرق الناشئ من الخن المركب من القراميد والنار  
 الرافعة الى الجو وما أشبه ذلك وأما العرض فهو ما ان يقتضى القسمة لذاته وهو  
 الحكم او يقتضى الاقسمة لذاته وهو النقلة الواحدة او يقتضى النسبة لذاته وهي  
 الاعراض النسبية ولا يقتضى شيئا من ذلك وهو الكيف والحكم اما ان يكون  
 بين اجزائه المفروضة شتر أو لا وهو المتصل أو لا وهو المنفصل الذى هو العدد  
 والمتصل اما قاي أو سيال الثاني الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الاعظم  
 والاول خط ان انقسم في جهة فقط وطلع ان انقسم في جهتين فقط وجسم تغطي  
 ان انقسم في الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع الاول الكيفيات المحسوسة  
 وهي مدرجات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء والاشكال والالوان والاصوات  
 والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة واللاسة  
 والنعومة والنفاسة وما شاكلها وهي ان كانت واحدة سميت اتصاليات والاصح  
 اتصالات والثاني الكيفيات النفسانية كالحياة والقدر والارادة والادراك  
 وسائر الامور القلبية وهي ان كانت واحدة سميت حكمة وان كانت سريرة الزوال  
 سميت حالا والثالث التيقن وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان الاستعدادى  
 وذلك اما القبول الملائم ولا قبول غيره ويسمى القوة كالمصاحبة او القبول غير  
 الملائم ويسمى الضعف كالمراضية الرابع الكيفيات الخفية بالكيفيات اما المتصل  
 فكلاهما والاستقامة او بالمتصل فكالتريكة والاولية للعدد واما الاعراض  
 النسبية فسيبعة الاول الاضافة وهي النسبة بين امرين يهتقل كل بالقياس الى  
 الآخر كما بين الاب والابن والعالى والسافل والثاني الاين وهي نسبة المتشكك  
 الى المكان والثالث حق وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والاولان والرابع  
 الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض اولى الخارج كالجو والقيام  
 والخمس الملك وهي الهيئة الحاصلة لشيء من المحيط المتشكك معه كما عند  
 التعم والتقصم والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر  
 والسابع ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالاقتطاع والانكسار من مقدمة  
 رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي المصري اتى فيها في الحدوث والقدم والقضاء  
 والقدر وما يتعلق بالكيف وافعال العباد (القسم الثالث) في المركبات التي  
 لا مزاج لها وهي ثلاثة أنواع لان حدوثه اما فرق الارض اثنى في الهواء واما على  
 وجه الارض واما في الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه  
 ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تتحلل من الرطب اجزاء هوائية  
 ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء أرضية تتحللها اجزاء نارية وتلحقها من  
 هوائية وهي الدخان فالبخار التصاعد قد يطفئ تحليل الحرارة اجزاء المائية

في صير هواه وقد يبلغ الطبقة الزهريرية فتسكن في جميع جهات وبتقاطر مطرا  
 ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فبعد السحاب غسل ثقله بشكل  
 القطرات تنزل ثلجا وبعد تسككه ينزل بردا صغيرا مستديرا كان من السحاب  
 بعد ذلك وبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والافسوس مستديرا في القلب والها  
 يكون البرد في الهواء الرقيق او الحار في لفرط الصلابة في السحق والجلود في الشوى  
 وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزهريرية فان كثرت قطراته وان غل وتكاثرت  
 ويرد الجبل فان البخار ينزل حقيقا والاضطراب ينسحب الصقيع الى اقل نسبة النبل الى  
 المطر وقد يكون السحاب المنطوق من هطول كسرة مكثفة بالبرد من غير ان يتصل  
 الى الزهريرية فالتابع مثل هبوب الرياح المائعة لا يجزى من المتصاعد او الصاعدة  
 اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وطء  
 حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فلذا ارتفع معا الى الهواء البارد وانفقد  
 البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد السحود وان برد  
 قصد النزول فكيف كان فانه يترك السحاب غزقا عينا فيحدث من غزقه ومساكنه  
 صوت هو الرعد وناية لطيفة هي البرق او كيفية هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان  
 الغليظ الوصول الى كرة النار كما شاهد عند وصول دخان سراج منطوق السراج  
 مشتعل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كوكبا انضج وهو النارية وقد يكون  
 الدخان للظلمة لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاختراق فيبقى على صورة ذواية او ذنب  
 او حية او حيوان لقرون وربما ينفث كوكب ويدوم مع التزايد ارقا فلذلك  
 اياها وربما تظفر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظة الدخان ولذا لم  
 يتطاع اتصال الدخان من الارض وزل الى الارض يرى تينا ينزل من السماء  
 الى الارض وهو الحريق وقد تسكن في الدخنة المتصاعدة بالبرد وتكسر حرها  
 بالطبقة الزهريرية فتقتل وترجع بطبعها فيقوج الهواء فتحدث الريح الباردة  
 وقد لا تكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بمرورها التليفة لحركة القلق  
 فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواضع من انها تصادم  
 القلق أي تثاره بحيث يصل اليها أثر حركته والاضطراب وان يقطع الدخان مع  
 ما فيه من الأجزاء الاضية الثقيلة كرة النار مع شدة اهتائها للمجاورة حتى تصادم  
 القلق حقيقة وقد يكون قوج الهواء لظلمة يقع في جانب منه فيندفع ما يجاوره  
 وهكذا الى ان ينفجر بالجملة فالقوج من الهواء هو الريح ما يصب قطع وأما الزويدة  
 والاعصار أعنى الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فبسبب المساعدة لثلاثي الرياح  
 من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة أن تحصل ربيع من مصابة تنقص من الغزول  
 فتعاضد في الطريق مصابة صاعدة فتعاضد معها الأجزاء الريحية الى تحت فيقع

بر من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير فيضغط الاجزاء الارضية  
 بينها فيشبط ملتوية والحق أن ما شوهد من أحوال الرياح القاطعة للاشجار والاختطفة  
 للسفن من البحار وما قوا من تخريبها للمدن وما وود من التصومس القاطعة في ذلك  
 يشهد شاهد صدقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكره لو ثبت بيان  
 للاسباب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غير وطب الخ يشير الى سبب الهالة وقوس  
 قزح أما الهالة فسيمها اساطة اجزاء ريشة صغيلة كانت من ايام تراصة بنجم رقيق لطيف  
 لا يستر ما وراءه واقع في محاقلة القمر فيرى في ذلك النجم نفس القمر لان الشيء انما  
 يرى على الاستقامة نفسه لا شجبه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الريشة شجبه  
 لا انعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صغيل انعكس الى الجسم  
 الذي وضعه من ذلك الصغيل كوضع المضي منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضي  
 فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرأة صغيرة لا تؤذي شكل المرقى بل ضوءه ولو  
 ان كان يلو فاقوى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لتكون  
 الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء من المرقى واحدة والما لا يرى المصاليب التي يقابل  
 القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوي كاجزاء الهباء  
 المتفرقة في الهواء أكثر ما تحدث الهالة فيستدل بغيرها من جميع الجهات  
 على الضوء من جهة على وجه تأق من تلك الجهة ويبطلانها بنسب السحاب على  
 المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تضاعف الهالة بان يوجد سحابتان بالصفة  
 المذكورة احدهما تحت الاخرى ولا يحال تكون الثمانية أعظم لتكون اقرب  
 وذكر بعضهم أنه رأى سبع حالات معا واما هالة الشمس ونسبها بالظلمة وفنادرة  
 جدا لان الشمس في الاكثر تغل السحاب الرقيقة وأما قوس قزح فسيمه أنه اذا كان  
 في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شائعة صافية وكان وراءها جسم كنيف  
 مثل جبل أو مصاب مظلم حتى يكون كمال البوار الذي وراءه ملون لينعكس  
 منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية  
 انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصغيلة الى الشمس فاذا كل واحد منها  
 لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها او كان مستديرا على شكل قوس لان الشمس  
 وجعلت بمرکز دائرة كان القوس الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يبرر على تلك  
 الاجزاء ولوحة الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر  
 كان القوس أصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف  
 ألوانها فقبل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء أقوى  
 فيرى حرة ناصعة والسفلى أبعدها وأقل اشراقا ترى حرة في سواد وهو الاجزاء الى  
 رتبته فيها كراتي مركب من اشراق الحرة وكدر الظلمة ورويان ذلك يقتضي

أن يتدرج من تصوع الحجرة الى الاديوانية من غير اتصال الألوان بعضها عن بعض على أن تولد الكرائي اغاها من الاصفر والاسود فليس لمع الاحمر والاريجواني كثير من نسبة واعترف ابن سينا بعد الاطلاع على سبب اختلاف هذه الألوان وقد شاهدت في ستة ثلاث وستين وسبعائة في خلاف جهة القمر قوسا على الألوان قوس قزح الا انها كانت اصفر منها كثيرا وكانت بحيث تتكاد تم دائرة ولم تحسبكن ألوانها في صفاء الألوان الشمسية واشراقها بلا كثف ولكن ذلك في ليلة رشيبة بالحق رقيقة الصحاب والقمر على قريب من الافق (النوع الثاني) ما يحدث على الارض مثل الانهار والجبال والسبب الاكثر لتغير الارض عمل الحراوة في الطين النرج بحيث يستصكم اتقاد وطبه يبابسه وقد يعتقد الماء السيل جبر الماء القوة معدنية محجرة أو لارضية غالبية على ذلك الماء بالقوة لا بالقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثيرا الزبا مادقة واما على حر والايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض فلا من التلال ثم تضربا وبان يكون الطين المتغير مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتضفر اجزائه الرخوة بالماء والرياح وتغور تلك الحفر بالتدرج نحو واشتد او تبقى الصلبة من قطعة أو بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل أو يحصل من تراكم عمارات تحريت وقد يرى بعض الجبال منسوبة ساقا فاسا فكلها اسافات للجدار في شبه أن يكون حدوث مادة القوقا في بعد تغير التصفاني وقد سأل على كل ما فمن خلاف جوهر مما سار طلائينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الانهار عند كسرهما اجزاء الحيوانات المائية في شبه أن هذه العمورات قد كانت في سابق الدهر مغرورة في البحر فحسب الطين النرج الكثير وتغير بعد الانكشاف فكذلك كثير من الجبال تكون الحفر ما بينا بالاسباب تقضيته كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الاجرة التي هي مادة المعادن والحبوب والعيون فان الاجرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجمع منها قدر يعتد به (النوع الثالث) ما يحدث في الارض قد يعرض بلز من الارض حركه بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولدت تحت الارض بخارا أو دخان أو دريح أو ما يناسب ذلك وهكذا وجه الارض من مكانا عديم المسام أو ضيقها جدا أو حاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض ورجا يشقها لقوة وقد يتصل منه نار محرقة وأصوات هائلة لشدة الحركات والماله وقد يسمع منه دوى لشدة الرمح ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج البخار وتقل تكون في الصلابة لشدة كثافة وجه الارض والبلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفر فيها آثار كثيرة حتى كثرت خلاص الاجرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لتصفد الحرارة الكائنة من الشعاع دفعة وحصول السيل الجاق للرياح

في تجاوبها الارض بالتصيف بفتة ولا شك أن البرد الذي يعرض بفتة يشعل مالا  
 يضعه العارض بالتدريج والابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة ربما  
 انقلبت مياهها تنشق منها الارض فان كان لها مدحدث منها العيون الجارية وتجزى  
 على الولا لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه المجذب الى مواضعها هواء  
 أو بخار آخر يتبدل بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء أيضا وهـ كذا الى أن يمنع مانع  
 يحدث دفعة أو على التدريج وان لم يكن تلك الابخرة مدحدثت العيون الراكدة  
 وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا اقبل عن وجهها نقل التراب  
 وصادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة  
 المدد وقتدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا  
 نجد هاتين يزدريانما وتنقص بتمصلنهما ثم ما ذكر في الآثار العاوية أى التي فوق  
 الارض والسفلية أى التي على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين  
 القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها  
 غلظون مبنية على حدس وتجربة يشاهد أمثالها تجارى في الجمادات من تصاعد الابخرة  
 وانقضاءها وتماطرها وفي السبرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج  
 وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان واقعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة  
 الى غير ذلك فهذا أو أمثلة من التجارب والمشاهدات فيفسد على استناد ذلك الظاهر  
 الى ما ذكره من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يشيد اليقين  
 الحسنى ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيحصل اليقين لبعض دون البعض  
 واعتبروا أيضا انه لا يمتنع استنادها الى أسباب اخر لجواز أن يكون لواحد  
 بالتوهم على متعقدة وأن يكون مستدوره عن البعض أو لبا من البعض أكثر باوان  
 في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بأنه غير تام السببية بل يفتر الى انضمام  
 قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي أسبابه فان من الرياح ما يقطع  
 الانهار العظام ويحتطف المراكب من البصاروان من الصواعق ما يقع على الجبل  
 فيدسكه وعلى الصرغفوس فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينشق في المختل  
 فلا يحرقه ويذيب ما يصادف من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب  
 في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق من الذوب ويذيب ضبة القوس ولا يحرق  
 القوس وان من السكاكب ذوات الاذناب ما تنقى عدة شهور وتكون  
 لها حر كات طويلة وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي ما يكنى فيها ما ذكر  
 من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تأثير من القوى الرومانية (الى هنا)  
 من شرح المقاصد للفاضل التفتازاني رحمه الله درجة واسعة (اعلم) أن كرة  
 الهواء بسبب أن ما قرب منها الى كرة الارض والماء محتلط بالاجزاء الارضية والمائية

التي ترتفع عنها المياه دائما وان ما بعد منها صاف من ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين  
أحاطت احدهما بالآخرى الاولى المحيطة هو اشفاف صاف عن شوب الكثافة التي  
تحصل من اختلاط الاجزاء المائية والارضية والثانية المحاطة حصلت لها بالاختلاط  
المذكور كثافة تقبل بها الذرور والظلمة وسمي بهذا الاختلاف القليل والنفار وباعتبار  
اختلاطها بالبحر صكرة البحار وباعتبار حدود الرياح فيها كرات التسميم  
والمحاطة تقتضي برودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية والمائية أن تكون باردة  
الآن انكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض يسخن منها ما قريب من كرات الارض  
الى حد معين من قعرها وما فوق ذلك الحد ياتي على برودة تقتضي تلك الاجزاء الباردة  
نهمزة الكرات الباردة من الهواء تسمى كرات الزهرير من شرح هداية الحكمة لنواجه  
زاده وجه الله (وجه تسميته كائنات الجو وسبب حدوث الاجرة والادخنة) تسحب  
تلك الكائنات بكائنات الجو اما لان كثرة هذه الاشياء تحدث في الجو العالي لانه  
انما تحدث بتأثير ما في جانب الجو من العلويات ولما كانت المصوت عنها في هذا  
الفصل كما هي متكونة من بخار اودخان كلن الاخرى أن تشتغل أولا ببيان ماهيتها  
فنقول اشعة الكواكب وغيرها من المسخنة اذا أثرت في مياه صادفتها في بعض  
المواضع واستحال بعض تلك المياه بتسخينها اجزاء هوائية تصاعدت بحسب  
اقتضاة مضمونها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع به الامتياز الوضوي  
عن تلك المختلطات فهذه التصعيدات من الاجزاء الهوائية المتكونة من الماء  
المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت تلك المسخنة على بعض  
المواضع الفسفرة وحدثت بشدة التسخين هناك اجزاء نارية قصارى تلك الاجزاء  
النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبث بها واحدثت منها بالاحتراق اجزاء هوائية  
متصاعدة مختلطة بالاجزاء ارضية اللطيفة هوائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه  
الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان (من  
الشرح المذكور) فان قلت ما السبب في أن الامطار الصيفية حباتها يكادى الاكثر  
والامطار الشتوية حباتها صغافر الاكثر وما السبب في كثرة المطر في بلاد الحبشة  
مع حرارة الهواء فيها قلت الاجرة الصيفية في الاكثر لا تخلو من الادخنة التي  
هي مادة الريح فتتصل القطرات بعضها ببعض فتكون تلك القطرات وفي الشتاء يكون  
الهواء مسكنا فلا تتصل القطرات واما كثرة المطر في بلاد الحبشة فلا تدفع الاجرة  
رافضا طها بسبب الجبال المائعة من الريح وانه أعلم بمقتضى الامور من الشرح  
المذكور

(المقالة الثالثة من القسم الثاني من الكتاب الرابع من المطلب في اعادة الكلام في تقرير  
الوجوه الدالة على أن الله العالم فاعل بالاختيار ولا وجوب بالذات وفيها فصول

الفصل الأول في بيان محرمي المقتضاة علم اننا قد ذكرنا وجوها كثيرة في اثبات  
 كونه تعالى قادرا ونريد أن نذكر ههنا وجوها أخرى فنقول الكلام في هذا  
 الباب مرتب على قسمين أحدهما في الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة  
 الدالة على أن مدبر العالم يجب أن يكون فاعلا مختصا بالاعلة موجبة والثاني الدلائل  
 المذكورة في هذا الباب في القرآن المجيد فاذا ثبت الدلائل العقلية المذكورة  
 في باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة أما القسم الأول  
 وهو الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة فاعلم أن قبل الخوض في شرح تلك  
 الاعتبارات يجب تقديم مقدمة وهي أن هذه الاجسام المخصوصة متناهية  
 وكل متناه فهو مشكل فيخرج أن هذه الاجسام المخصوصة مشككة وهذه الاشكال  
 قسمان أحدهما الاشكال التي حصلت على سبيل الاتفاق من غير أن يحتاج  
 حوله الى فصل فاعلم حكيم والثاني الاشكال التي يشهد صريح العقل بأنها  
 لم تحصل الا بقصد فاعلم حكيم أما القسم الأول فمثل الحجر المنكسر والكوز المنكسر  
 فانه لا بد أن يكون تلك القطعة من الحجر والنزف شكل مخصوص معين الآن  
 صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف  
 حوله على فعل فاعلم مختار وأما القسم الثاني فهو مثل الاشكال الواقعة على  
 ريق الصانع والتسارع ولذا ذكرهما متالا واحدا وهو انما ننظرنا الى الابريق رايانا  
 فيه ثلاثة أشياء أحدها الرأس الواسع وثانيها البيلة النسيقة وثالثها العروة فلما تأملنا  
 في هذه الأحوال الثلاثة وجدنا ههنا واقعة للمصلحة المطلق فانه لا بد من توسيع رأس  
 الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بيلته حتى يخرج الماء منها  
 بقدر الحاجة ولا بد من العروة حتى يقدر الانسان على أن يأخذ بيده فلما وجدنا  
 هذه الاجزاء الثلاثة في الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل أحد بان فاعلم عذا  
 الابريق لابد وأن يكون قد فصل بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولوان تأملنا  
 حال ان هذا الابريق تكون بنفسه من غير قصد فاعلم حكيم ولا فعل فاعلم بل اتفق  
 تكون بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص من غير قصد فاعلم  
 حكيم ولا جعل باعل شهدت الفطرة السليمة بان هذا القول باطل محال اذا عرفت  
 هذه المقدمة فنقول انما شاهدنا في الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمصلحة  
 موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاملية والفريضة الفطرية بانه لا بد لها من فاعل  
 حكيم ومقدر عليم فاذا تأملنا في السموات والكواكب وفي أحوال العناصر الارضية  
 وفي أحوال الامار العلية والمصادات والنبات والحيوان ولا سيما الانسان وجدنا من  
 الحكيم القاهرة والدلائل الباهرة ما شرقت العقول فيها وسارت الاسباب في وصفها  
 لاجرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم أولى

وهي ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لاحداثه (الفصل الثاني في شرح منافع الشمس) نقول ان آثار الحكمة في تخطيط الشمس ظاهرة من وجوه الاول انه سبحانه قد رطركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تدويرها ان يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس الوسطى فلا يجرم صارت هذه الكواكب في ذوى تدويرها مقارنة للشمس وفي حضيض تدويرها مقابلتها وأما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما مساوية لحركة الشمس الوسطى فلا يجرم قد استوفت الحكمة الباقية أقسام الحركة في مراكز التدوير التي عليها مدار الادوار فأتت حركة مركز تدوير السفليين مساوية لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مراكز تدوير الثلاثة العلوية تنقص من حركة الشمس وحركة مركز تدوير القمر وأسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر ان الشمس بالنسبة الى الكواكب كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب يمتزكون حولها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق الشمس في الفلك كلكل في العالم فالكواكب لها كلبخود لملك والافلاك كالاتيم والبروج كالبلدان والدرجات كالحلقات والذوات كالازقة ولما كان الامر كذلك لا يجرم صار موضعها في الفلك المتوسط كما ان دار الملك يجب ان تكون في وسط المملكة ويثبت ان جهة العالم احدى عشرة كرة خمس منها فوق فلك الشمس وهي فلك المربخ والمشتري وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمس أخرى تحت فلك الشمس وهي فلك الزهرة وعطارد والقمر والكواكب الطيفية وهي النار والهواء والكرة الكثيفة وهي الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لا يجرم جعل مكانها في وسط كرات العالم الوجه الثاني ان القمر يزاد نوره وينقص بسبب قربه من الشمس وبعده عنها وكثير من الناس يزعم ان أنوار سائر الكواكب مقتبسة أيضا من الشمس ولولا ان جرم القمر ليس نوره فور اذا تباين عرضها مستفاد من الشمس والاماعرض له الخسوف ولولا الخسوف لتعد معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولولم يعرف الموضع الحقيقي للقمر لتعد معرفة المواضع الحقيقية لسائر الكواكب فكان حصول الخسوف للقمر كالفتاح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث ان الشمس اذا ظهرت اخفت بكمال شعاعها سائر الكواكب الا انها وان خفيت الا ان قوتها باقية ولذلك فانه يكون يوم من الصيف أحمر من يوم آخر وما ذلك الا بسبب ان الشمس اذا توارت في جرمها كوكبا حار فانه يزداد حر الهواء وبالضد منه في جانب البرد الوجه الرابع ان ترى جميع الحيوانات في الليل كاليت فاذا اطلع نور الشمس ظهر في أجساد الحيوانات نور الحياة فيبرى هذا مجرى ما اذا قيل



ان طالع نور الشمس نفع في ابدان الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طالع ذلك  
 النور اتم كان ظهور قوة الحياة في الابدان اكمل وانتم ثم كل طالع قرص الشمس  
 رأيت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم وينتدون الحركة ومادات  
 الشمس صاعدة الى وسط سمائمهم كانت حرارتهم في الزيادة والقوة فاذا احدثت الشمس  
 من وسط السماء فكانت اخذت في الضعف لاجرم اخذت حرارت اهل تلك المساكن  
 وقواهم في الضعف فلا يزال كذلك الى زمان غيوبة الشمس فاذا غابت وظهر  
 الظلام في العالم استولى الخوف والفرع والقصور والتقصان على الخلق ورجعت  
 الحيوانات الى بيوتها وبجرتهم فاذا غاب الشفق هدأت الابدان وسكنت وصارت  
 كالتيمة المدمومة الحياة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة اخرى  
 وهذا يدل على انه تعالى دبر احوال النيران الاكظم بحيث صار كالسلطان عالم  
 الاجسام في السموات وفي العناصر الوجه الخامس من منافع الشمس انها متحركة  
 فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع ولاشتدت  
 البرد في سائر المواضع لكانت تلك الشمس في اول النهار من المشرق فبقع نورها على  
 ما يحاذيها من جهة المغرب ثم لا تزال تدور في جهة بعد جهة حتى تنتهي  
 الى المغرب فتشرق حيث تدور على الجوانب الشرقية فلهذا لا يقع موضع مكشوف  
 في الشرق والغرب الا يأخذ حظه من شعاع الشمس وأما بحسب الجنوب والشمال  
 فحلت حركتها ما تله من منطقة القلعة الاكظم فانه لو لم يكن للشمس حركة في الميل  
 لكان تأثيرها مخصوصا بمكان واحد وكانت سائر المدارات تتناول من المنافع الحاصلة  
 منها لو كان يبقى كل واحد من المدارات على كيفية واحدة ابدان كانت حارة أفتت  
 الرطوبات واحالت كلها الى التلارية ولم تكون المولدات فيكون الموضع  
 المحاذي لمر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد  
 والمتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء اثم فيه نيوأ  
 وبالحاجة وفي موضع آخر صيف اثم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع وآخر  
 خريف لا يتم فيه التضييق وايضا لو لم يكن عودات متتالية للشمس كانت تهزل  
 بطيئة لكان هذا الدليل قليل النفع وكان التأثير شديد الا فرط فكان تعرض غريبا  
 مما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها اسرع من هذا لما كانت المنافع وما تمت فاما اذا كان  
 هذا الميل يحفظ الحركة في جهة متدة ثم تنقل عنها الى جهة اخرى بمقدار  
 الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر تترك تأثيره وكلت منفعة الوجه  
 السادس من منافع وجود الشمس انه تعالى حركه بحيث يحصل لها في الحركة اوج  
 وحضيض فعند حصولها في الاوج تبعده عن الارض وعند حصولها في الحضيض  
 تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض تعظم الضرورة في المواضع التي

بما ذىهم امد او الحضيض والسخونة جاذبة للرطوبات لاجرم يجذب البخار الى الجانب  
 الذى يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب  
 الذى يجاذبه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصارا حد جوانب الارض صالحا لما كان  
 الحيوانات البرية لاسيما الانسان الذى هو اشرف الحيوانات الموجود فى عالم الكون  
 والفساد الوجه السابع من منافع الشمس أن كل موضع تكون الشمس بعيدة  
 جذا عن مسامتته اشتد البرد فيه مثل الموضعين اللذين تحت القطبين فانه  
 لا يكون هناك حيوان ولا نبات ثبت ويكون هناك ستة أشهر منها روية أخرى  
 ليلا ويكون هناك رياح عاصفة وتشتد تلك ويدل عليه البحر الارضى فانه اقرب الى  
 مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع أنه تشتد فيه الرياح العواصف  
 وتشتد ظلمته حتى انه لا يمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه أيضا  
 بالبحر الشامى فانه اذا صارت الشمس فى أوائل العقرب الى أن تصير الى أوائل  
 الحوت فى هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه الوجه الثامن الاستقرار يدل  
 على أن السبب الظاهر فى اختلاف الناس فى أجسامهم وألوانهم وأخلاقهم  
 وطبائعهم وسيرهم أحوال الشمس فى الحركة وذلك لأن الناس على ثلاثة أقسام  
 أحدها الذين يسكنون تحت خط الاستواء الى ما يقرب من المراضع التى يجاذبها بحر  
 رأس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب فيه أن الشمس تقوى على  
 سميت رؤسهم فى السنة اما حرة أو مريضة ففهمهم وتؤبد أنهم وشعورهم والذين  
 مساكنهم اقرب الى خط الاستواء فهم الزنج والحبيشة فان الشمس لقوة تأثيرها  
 فى مساكنهم تحرق شعورهم وتؤدها وتجعلها جمدة وكثيفة وتجعل وجوههم  
 قهلا وجنتهم عظيمة وأخلاقهم وحشية وأما الذين مساكنهم اقرب الى محاذاة  
 بحر رأس السرطان فالسواد فهم أقل وطبائعهم أعدل وأخلاقهم أنس وأجسامهم  
 أنظف وهم أهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب وأما القسم الثانى  
 من أهل الارض فهم الذين مساكنهم على بحر رأس السرطان الى محاذاة نبات  
 نعلن الكبرى فهم يسمون بالاسم العام البشتان وهؤلاء لاجل أن الشمس لا تسلمت  
 رؤسهم ولا تبعد أيضا عنهم بعدد كثيرا حتى يعرض لهم شدة من الحر والبرد فلا جرم  
 صارت ألوانهم متوسطة ومقادير أجسامهم معتدلة وأخلاقهم حسنة كاهل الصين  
 والترك وخراسان والعراق والشام ثم هؤلاء من كان منهم أميل الى ناحية الجنوب  
 كان أنقى الذكاء والقهم اقربهم من منطقة البروج وبحر الكواكب المحيرة وتكون  
 حركتهم البنى بحركتان الكواكب فى السرعة والخفة ومن كان منهم ميل الى ناحية  
 المشرق فهم أقوى تقسيرا أشد تذكرا لأن المشرق عين النكاح لأن الكواكب  
 منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمن أقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو ألبن

ففساوا شدة تأنيها أكثر كثيرا لا لمور لان هذه الساجدة منسوبة الى الشمس  
ومن شأن القمر ظهوره بعد الكفول وأما القسم الثالث من أهل الارض فهم  
الذين مساكنهم محاذية لبنات نعش وهم الصقالية والروس فانهم لا يصفون بعدد هم  
عن بحر البروج وسرارة الشمس صار البرد عليهم أبرد والحرارة اقل لانه  
ليس هنالك من الحر ما يشقها وينبغي ان ذلك صارت ألوانهم بيضا وشعرهم  
سبطا شقرة وأيدانهم عظيمة ورخصة وطبايعهم ماثلة الى البرد وأخلاقهم وحسية  
واعلم أن كل واحد من هذين الطرفين وهذه الاقليم الاقل والسابع يقبل فيه  
العمران وتتقطع بعض العمارات من بعض الغلبة الكيفية الفاضلتين ثم لا تزال  
العمارة في الاقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزيد اقل يقبل انحراب فيها  
وأما الاقليم الرابع فانه متواسل العمارات ويقل انحراب فيه وذلك لاجل فصل  
الوسط على الاطراف باعتدال المزاج وكل هذه الاحوال دالة على أن أحوال هذا  
العالم مربوطة بأحوال الشمس فان قيل زعمتم أن الاقليم الرابع أفضل الاقاليم  
وعليه سؤالان الاول أن الادوية الناقصة لا يتولد منها في الاقليم الرابع  
وانما يتولد في سائر الاقاليم والثاني أنه لم يخرج من هذا الاقليم أحد من الانبياء  
والجواب عن الاول أن الهواء انما يتكون دوما إذا كانت إحدى الكيفيات غالبة  
وكانت القوة السجية غالبة عليه وهذا انما يتولد في الاقاليم الثلاثة اربعة عن الاعتدال  
أما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لا يولد فيه الا اجسام الغذائية المعتدلة  
وأما الاجسام الدوائية فانها لا بد وأن تكون خارجة عن الاعتدال فلهذا السبب  
لا تتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن الثاني أن عقول أهل الاقليم الرابع  
كاملة غزيرة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلا يجرم لم يخرج منهم  
الانبياء وأما سائر الاقاليم فالتقصان غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل  
عظيم الكمال لا يجرم ظهور التفاوت ظهورا منتها الى حد الانجهاز الوجه التاسع  
من أحوال الشمس أن المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين أحدهما موضع  
ضيئها وغاية قربها من الارض فهذه المواضع هي البراري الجنوبية وهي محترقة  
نارية لا يتكون فيها حيوان أما المواضع المقاربة لثلاث المواضع فساكنها كلهم سود  
الالوان لا تحترق مواضعهم ووجودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس وأما المواضع  
المسامية لا وجهها في جانب الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في الجسطي  
أن التفاوت الحاصل بسبب قربها وبعدا من الارض قليل فبسبب حصول ذلك  
القرب القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فعلمنا بهذا الطريق أن الشمس لو حصلت  
في تلك الثوابت لتسدت الطبائع من شدة البرد ولو أنها انحدرت الى ذلك القمر  
لا تحترق هذا العالم بالسكية فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم الناظر بعباده أن جعل

الشمس وما الكواكب البعة لتكون بحركاتها الطبيعية المعتدلة وقربها المعتدل  
تبقى الطبائع والمطبوعات في هذا العالم على حد الاعتدال وأما أهل الاقليم الاول  
فلا يجرمهم من الموضع المماثل لسطح الشمس كانت مضوية هوائهم شديدة  
فلا يجرمهم كدسواد الان تأثير الشمس فيهم عظيم وأما أهل الاقليم الثاني فهم  
سمراللون وأما أهل الاقليم الثالث والرابع فهم معتدل عزاجيب اعتدال  
الهواء وايضا قفاية ارتفاع الشمس انما تكون عند كونها في أبعد بعدة عن الارض  
فلا يجرم صار أهل هذين الاقليمين موهقين بالسفقات الكريمة والصواب الجيلة  
وأما أهل الاقليم الخامس فان مضوية الهواء عند أقل من الاعتدال بقدر يسير  
فلا يجرم صار في حيز البرد والتلويح وصارت طبائع أهل أقل قضاة من طبائع أهل الاقليم  
الرابع الا أن بعدهم من الاعتدال قليل وأما أهل الاقليم السادس والسابع فانهم نجون  
نيون ولقلة البرد والرطوبة عليهم اشتد من الوانهم وذرقة هوائهم وغدت  
وبجوههم واستدارت فقد تين أن اختلاف طبائع الناس في صورهم وأشكاله  
ولوانهم بسبب اختلاف أحوال الشمس في القرب والبعد وأما اختلاف الناس  
في الاخلاق والطبائع فهو تابع لاختلاف مزاجهم فان الوهم المؤثر الذي الهند  
لا يكاد يوجد في غيرهم وكذلك الشعبة في التلوس والاختلاف في المضاربة لا يوجد  
منه لانه شارقة الوجه العائثر من تأثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة  
بسبب اتقائها في اربع الفلك ولا شك أن البب في قوة النباتات ونضجها وكال  
حالتها ليس الا هذا ما تفصول الاربعة فلما كان السبب لحديث الفصول الاربعة  
هو الشمس والسبب لتولد النباتات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات  
هو النباتات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم الوجه الحادى عشر  
في تأثير الشمس في النبات وهون وجوه أحدها أن الشمس اذا تابعت عن سمت  
الرأس اشتد البرد في الهواء واستولى البرد على ظاهر الارض فيقوى الحر في باطن  
الارض وتولد فيه الاضرة الطيفة الموائمة لتكون المعادن واغلاق الحب في بطن  
الارض فاذا ماتت الشمس الى سمت الرؤس وزال البرد واعتدل الهواء صرحت تلك  
الشظايا من بطن الارض الى ظهرها من الهواء المتضخ بسبب قوة الشمس  
يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال في الزروع والثمار وتأتيها تأثير الشمس في التبات  
بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه أن الريحان الذي يقال له  
النبلوفر والاذيون وورق الخروع وغيرها قاتمها تنور وتزداد عند أخذ الشمس  
في الارتفاع والمعدو فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وثابت أن الزروع والنبات  
لا تنور ولا تنشا الا في المواضع التي تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها واربعا  
أن وجود بعض أنواع التبات في بعض البلاد في الحر والبرد الذي لا سبب له

الاسرحة النيران الاكبر فان التفسير لا تنبت في البلاد الباردة وكذلك شجرة الاترج  
 واللوز والموز لا تنبت في البلاد الباردة وفي الاقليم الاول تنبت الاقاييه الهندية  
 التي لا تنبت في سائر الاقاليم وفي البلاد الجنوبية التي وراء خط الاستواء تنبت الخسار  
 وفواكه وحشائش لا يعرف شي منها في البلاد الشمالية واما الحيوانات فيختلف  
 الحال في تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان القيسل والعلقم والبير توجد  
 في ارض الهند ولا يوجد في سائر الاقاليم التي تكون دونها في البرودة كذلك غزال  
 المسك والكر كدث ربع الا يوجدان الا في بلاد الترتك وما يقرب منها وقد يوجد بعضها  
 في البلاد التي هي اشد حرارة من بلاد الهند فان الفيلة توجد في سائر البلدان حتى  
 في البلاد الجنوبية التي هي بلاد السودان اعظم جسمها واطول اعمارها واما قناد  
 الاجساد السبعة والاجبار والمعادن فمعلوم ان السبب فيها اختلاف تولد في باطن  
 الارض بسبب تأثير الشمس فاذا اختفت تلك الضارات في قعر الجبال واثرت  
 الشمس في فجاجها قوتت المعادن واما الاسطادوسا والافار الصلوية فلا شئ  
 في ان تكونها من الاجرة والادخنة ولا شك ان تولدها بقوة الشمس فلهذا كثر  
 بهذا القدر من منافع الشمس (الفصل الثالث في منافع القمر) اعلم ان القمر لا يسيبه  
 الى الشمس في كبر الجسم وقوة التأثير البتة الا انه ايضا قوة ضئيلة في التأثير في هذا  
 العالم قال اهل التحقيق تأثير الشمس في الحار والبرد اظهر وتأثير القمر في الرطوبة  
 والجفاف اقوى وقولنا الشمس تؤثر في الحرارة والبرودة نعتي به انهم عند القرب  
 تضد الحرارة وعند البعد تضد البرودة وهكذا حال القمر في الرطوبة والجفاف  
 والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاقول ان اصحاب البحار قالوا ان من البحار  
 ما ياختفي الازيدا من حين ما يضارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انها تأخذ  
 في الانقصاص بعد الامتلاء ولا يزال يستمر ذلك الانقصاص بحسب نقصان نور  
 القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم ياختفي الازيدا مرة أخرى  
 كما في الدور الاول ومن البحار ما يحصل في الجزر والمد في كل يوم وليلة مع طلوع  
 القمر وغروبه وذلك موجود في بحر فارس وبحر الهند وكذلك ايضا في بحر الصين  
 وكيفية انه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتداء البحر بالمد فلا يزال كذلك  
 الى ان يدبر القمر الى وسط السماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منها فاذا انطأ  
 القمر من وسط السماء فذلك الموضع جزر الماء ويرجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى  
 ان يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهي الجزر منها فاذا زال القمر من مغرب ذلك  
 الموضع ابتداء المد هنالك في المرة الثانية ولا يزال زائدا الى ان يعسل القمر الى وتد  
 الارض فحينئذ ينتهي المد منها في المرة الثانية ثم يشدئ الجزر ثانية ويرجع الماء  
 الى البحر حتى يراى القمر افاق مشرق ذلك الموضع فتعود الحال الى كونه مرة أخرى

لآلة الأرض مستديرة والبحر محيط بها على استدارتهم والقمر يطلع على كلهما  
 في مقدار اليوم والليله فكلما تحرك القمر فوسا صار موضع القمر أيضا موضع آخر  
 من مواضع البحر وذلك الموضع يهكوت وسطا على موضع آخر ومغربا لموضع آخر  
 وفيما بين كل واحد من هذه الأوتاد تحصل أحوال أخرى فلا جرم يحصل لأجل هذه  
 الأسباب أحوال مختلفة مضطربة في البحر واعلم أن سكان البحر كلهم رأوا في البحر  
 استغاثا وهيبان رياح عاصفة وأمواج شديدة علوا أنه ابتداء المثلث وإذا ذهب الاستغاث  
 وقلت الأمواج والرياح علوا أنه وقت الجزر وأما أصباب الشطوط والسواحل فانهم  
 يجدون عندهم في وقت المثلث ما سمع من أسفله إلى أعلاه فإذا رجع الماء نزل فوثاقه  
 وقت الجزر (الوجه الثاني) من آثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء  
 القمر يهكوت أقوى وأصفى وبعد الامتلاء تكون أضف وأبرد والاختلاط التي  
 في بدن الانسان مادام القمر زائد في ضوته فانها تكون أزيد ويكون ظاهر البدن  
 أكثر رطوبة وحسنا فإذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاختلاط في غور البدن  
 والعروق وازداد ظاهر البدن يسا (الوجه الثالث) اختلاف أحوال الحيوانات  
 ونفايت أياها وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه (الوجه الرابع) شعر الحيوان  
 فانه مادام القمر زائد في ضوته فانه يسرع نباته ويقلط ويكثر فإذا أخذ ضوء القمر  
 في الانقصاص ابطأ نباته ولم يقلط وأيضا ألبان الحيوانات تكثر في أول الشهر إلى نصفه  
 مادام القمر زائد في الضوء فإذا نقص ضوء القمر نقصت خزائرها وكذا أيضا دمنه  
 الحيوانات تكون زائدة في أول الشهر عما في آخره وكذا القول في سائر البيض  
 ثم قال وبال هذه الأحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر إذا كان  
 فوق الأرض في الربع الشرقي فانه تكثر ألبان الضروع وتزداد دمنه الحيوانات  
 فإذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصا ظاهرا وهذه الاعتبارات تظهر عند  
 الاستقراء ظهورا بينا وما يقوى ذلك أن الانسان إذا قام أو قعد في ضوء القمر حدث  
 في بدنه الاسترخاء والكسل ويهيج عليه الزكام والصداغ وإذا وضعت لحوم الحيوانات  
 مكشوفة تحت ضوء القمر تغير ما بها وروائحها (الوجه الخامس) أنه توجد السمكة  
 في البحار والاسماك والمياه الجارية إذا كثر من أول الشهر إلى الامتلاء فانها تخرج  
 من قعرها والاسماك والجمار ويكون منها أزيد وأما من بعد الامتلاء إلى الاجتماع فانها  
 تدخل في القعر ويقتص منها وأما في اليوم يليه فمادام القمر مقبلا من المشرق  
 إلى وسط السماء فانها تخرج مهيئة قاما إذا زال القمر عادت في سحرتها ولا تكون  
 في غاية السمن وكذلك أيضا خشاشات الأرض يهكوت نروجها من هجرتها  
 في النصف الأول من الشهر أكثر من خروجها في النصف الثاني (الوجه السادس)  
 أن الاشجار والغروس ان غرست والقمر زائد اترو مقبل إلى وسط السماء قوت

وكثرت ونشأت وجمعت وأسمرت النباتات وان كان ناقص النور في ذلك من وسط السماء  
كل بالفسد وكذلك القول في الرياحين والبقول والاعشاب فانهم يمتلئون في ذلك  
وعند اذا كان القمر مقبلا من الاجتماع الى الامتلاء واما في النصف الاخير من الشهر  
فالحال بالفسد من ذلك والقرع والقشأ والخيار والبطيخ ينموون بالفاقد عند ازدياد الضوء  
واما في وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهناك التي ظلم القوس حتى انه يحصل التفاوت  
في الحس في الايام الواحدة فكذلك المعادن والنباتات فانهم يمتلئون في النصف الاولي  
من الشهر وتقص في الثاني منه وذلك معروف عند اصحاب المعادن واعلم ان القمر  
انما كان قوى التأثير في هذا العالم ثلاثة اوجه احدها ان حركات القمر سريعة  
وتغيراته كثيرة واما سائر الكواكب فحركاتها باعثة وتغيراته هذا العالم كثيرة فكان  
استناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر اولى والثاني انه اقرب الكواكب  
من هذا العالم فكان بالتأثير فيه اولى والثالث ان القمر بسرعة حركته يمزج انوار  
بعض الكواكب بانوار الباقى ولا شك ان امتزاجها بما يدى لحدوث الطوالت  
في هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب (الفصل الرابع في احوال سائر الكواكب)  
اعلم ان منافع الكواكب كثيرة ومن الجائبات ان الكرات السبع التي هي منازل  
السيارات السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى  
الافق ونزول الى الخفيض واحاط بهذه الكرات السبع كراتان عظيمتان ادومهما كرة  
الكواكب الثابتة واعلاهما الفلك الاطلس وحصل في داخل الكرات السبع كراتان  
احدهما كرة الجسيم اللطيف وهي كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسيم الكثيف وهي  
كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان اعنى كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان  
والكرتان الدخلتان اعنى كرة الكثيف واللطيف هما المتفاعلتان والكواكب السبعة  
المركوزة في تدويرها المركوزة في الكرات السبع كالاتي والاداة لهذه الكواكب  
اذا تصاعدت الى اوجياتها فكانها تأخذ القوى من الكرتين العاليتين واذا هبطت  
الى خفياتها وقربت من العالم الاسفل فكانها تؤذي تلك الاسمار الى هذا العالم  
الاسفل ومن الاحوال العجيبة ان هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات  
سنة فهي تتحرك بطبقاتها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم  
من المشرق الى المغرب وايضا فهي تسير تارة الى الشمال واخرى الى الجنوب وايضا  
فهي تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى اوجياتها واخرى الى اسفل وذلك  
عند هبوطها الى خفياتها فهذه حركات حاصلة لكل واحد من تلك السبعة  
فهي اثنتان واربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبيعته من المغرب  
الى المشرق وبالقصر على الفلك من ذلك فالج مجموع اربع واربعون وينضم اليها الحركة  
البسيطة الحاصلة لفلك الاعظم فتكون الجمله خمسة واربعين نوعا من الحركة ثم اذا

اعتبرنا أنواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك المعشلة والحالمة والتدويرات  
صحت كثير الحركات جدا فاذا امتزجت واختلعت بلغت تلك الكثرة الى ما لانهاية  
وكما هو واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصوب  
الى حشامن المطالب الصالية للامام الهمام غفر الدين الرازي عليه الرحمة والغفران  
(الفصل الرابع) من قواعد العقائد في الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال  
والانفصال وما ينطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه امتثاله السلف فيه وفيه  
ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في أن الاحلام هل هو الايمان أو غيره وان كان غيره  
فهو منفصل يوجد به أو هو مرتبط به يلزمه تقبل اتم ما شئ واحد وقيل انهما  
شيان لا يتوحدان وقيل انهما شيان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد اورد  
أبو طالب المكي في هذا كلاما شديدا لاضطراب كثير التطويل فلنجهج على التصريح  
بالحق من غير ترجيح على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث  
عن موجب الفيل في اللغة وبحث عن المراد بهما في إطلاق الشرع وبحث عن  
حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الاول لغوي والثاني تعبيري والثالث فقهي  
شرعي البحث الاول في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال  
الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بصديق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام  
بالاذعان والانقياد وترك التردد والاباء والعناد وللتصديق محمل خاص وهو  
القلب واللسان ترجمته وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل  
تصديق فهو تسليم وترك الاباء والبطور وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة  
والانقياد للجوارح فوجب اللغة أن الاسلام أعم والايمان أخص وكان الايمان  
عبارة عن أشرف أجزائه الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا  
البحث الثاني عن إطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل  
الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل  
أما الترادف ففي قوله تعالى فآخرون من كان قبها من المؤمنين فوجدنا فيها غيبيت  
من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الايت واحد وقال الله تعالى ان كنتم آمنتم بما  
فعل به فكلوا ان كنتم مسلمين وقال على الله عليه وسلم في الاسلام على خير وسئل  
مرة عن الايمان فاجاب بهذه اللمسة وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الازراب  
آنا نأكل لم نؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فارادى الايمان ههنا  
تصديق القلب فقط وبالاسلام الاستسلام بظاهر الالسان والجوارح وفي حديث  
جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه  
ورسوله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت والحساب والتصدق بخيره وشره فقال  
ما الاسلام فذكر الخصال الخمس فغير بالاسلام من التسليم الظاهر بالقول والعمل



وفي حديث سعد رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلاً عظماً ولم يعطه إلا آخر  
فقال له سعد يا رسول الله تركت فلا تأولتم تعطيه وهو مؤمن فقال أو لم تأخذ عليه  
فأعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى أيضاً أنه سئل عليه السلام فقيل له أي  
الأعمال أفضل فقال الإسلام فقيل أي الإسلام أفضل فقال الإيمان وهذا دليل على  
الاختلاف والتداخل وهو وفق الاستعمالات للغة لأن الإسلام محل من أده محال  
وهو أفضلها والإسلام هو التسليم إيماناً بالقلب وإيماناً باللسان وإيماناً بالحوارح وأفضلها  
الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى إيماناً والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف  
وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كلمة غير خارج عن طريق الضرورة في اللغة  
وأما الاختلاف فهو أن يجعل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط فهو موافق  
للغة والإسلام عبارة عن التسليم طاهراً وباطناً وهو أيضاً موافق للغة فإن التسليم  
ببعض محال التسليم يطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم  
المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فأن من لم يسمع ببعضه يسمى  
لأسماء وإن لم يستغرق جميعه فإنه فاطلاقاً اسم الإسلام على التسليم الظاهر عند عدم  
تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الأعراب أشنا  
الحج وقوله في حديث سعد أومس لأنه أفضل أحد من الآخر ويريد بالاختلاف  
تفاضل المسيحين وأما التداخل فوافق أيضاً للغة وهو أن يجعل الإسلام عبارة عن  
التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً والإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الإسلام  
وهو القلب وهو الذي عيناه بالتداخل وهذا موافق للغة في خصوص الإيمان وعموم  
الإسلام لكل وعلى هذا خرج قوله الإيمان في جواب قول السائل أي الإسلام  
أفضل لأنه جعل الإيمان مخصوصاً بالإسلام فأدخله فيه وأما استعماله على سبيل  
الترادف بيان يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً فإن كل ذلك  
تسليم وكذا الإيمان ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بتعظيمه وإدخال  
الظاهر في معناه وهو جائز لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمة تصديق الباطن  
وتعظيمه وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع قره على سبيل التسامح فيصير بهذا  
المقدور من التعظيم مراد فالاسم الإسلام ومطابقه فلا يريد عليه ولا ينقص وعليه  
خرج قوله تعالى فاعبدوا ما فيها غيرة من المسلمين (البصير الثالث عن الحكم  
الشرعي) والإسلام والإيمان حكمان آخرون وذنيون أما الآخرون فهو الخارج  
من النار ومنع التخليد إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان  
في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يرتب وعبروا  
عن بيان الإيمان ماذا ثبت فثبت يقول أنه مجرد العقد ومن قائل يقول أنه عقد بالقلب  
وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثاً وهو العمل بالأركان ومن تكشف القضاة

عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة  
الدرجة الثانية أن يوجد الاثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال  
ولكن ارتكب صاحبها كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذه أقالت المعتزلة خبرهم هذا من  
الايمان ولم يدخل في الكفر بل احبه السابق وهو على منزلة بين منزتين وهو يحتل  
في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب  
والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال أبو طالب  
المكي العمل من الايمان ولا يتم دونة ولذا هي الاجماع فيه واستدل بآية تسمى بقبض  
غرضه بقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذهبناك ايدل على أن العمل  
وراء الايمان لا من نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب أنه اذ هي  
الاجماع في هذا وهو مع ذلك يتقل قوله عليه السلام لا يكفر أحد الا بجمود لما أقره  
في شكره على المعتزلة قوله بالتضيق النار بسبب الكبار والقائل بهذا اقل بعين  
من ذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل  
هو في الجنة فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فتزيد وتقول  
لوني جيا حتى دخل عليه وقت صلاة فتركتها ثم مات أو ذنن ثم مات فهل يحطه  
في النار فان قال نعم فهذا امراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس  
ركن من نفس الايمان ولا شرطا في وجوده ولا في استحقاق الجنة فيه وان قال أردت  
به أن يعيش مدة طويلة ولا يسل ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فما ضبط ظاهرا  
المدة وما عدد تلك الطاعات التي يتركها يسل الايمان وما عدد الكبار التي  
يتركها يسل الايمان وهذه الايمان التكميل بتقديره ولم يصير اليه صائرا ولا  
الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب فقبل أن ينطق باللسان أو يتغل بالاعمال  
مات فهل يقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختل فيه ومن شرط  
القول تمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهذا ما سجد اذ قال صلى الله عليه  
وسلم يخرج من النار من كان في قلبه منقال ذرة من الايمان وهذا اخطأه طائفة  
بالايمان فكيف يتولد ولم يشترط في حديث جبريل عليه السلام للايمان  
الا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر الحديث كما سبق الدرجة الخامسة  
أن يصدق بقلبه ويساعد من العمر مهلة التطق بكلمة الشهادة وعلم وجودها  
ولكنه لم ينطق بها فيحصل أن لا يفعل امتناعه عن التطق كمتناعه عن الصلاة وتقول  
هو مؤمن غير عاقل في النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان  
فلا بد أن يكون الايمان موجودا بقائه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الظاهر  
اذ لا مستندا لالاتباع موجبا لالفاظ ووضع اللسان أن لا الايمان عبارة عن التصديق  
بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه منقال ذرة من الايمان

ولا يعدم الايمان من القلب بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول بركن  
اذ ليس كلمة الشهادة اخبارا من القلب بل هو انشاء عقده واستداه شهادة والقرام وقد  
خلا في هذا العائقة المرجحة فقالوا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان حصى  
فلا يدخل النار وسبطل ذلك عليهم الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله  
محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في أن هذا في حكم الاسرة من الكفار  
وأنه مخلد في النار ولا نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالائمة والولاء من المسايين  
لان قلبه لا تطلع عليه وعلينا أن نطلق به أنه ما قاله بلسانه الا وهو منطو عليه بقلبه  
وانما نشك في أمر ثالث وهو الحكم الديني فيما يشه وبين الله وذلك بأن يموت في  
في هذه الحالة قريبا سلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستغنى ويقول كنت غير مصدق  
بالقلب حالة الموت والميراث الآن في يدي فهل يحل لي يعني وبين الله تعالى أو تكلم مسألة  
ثم صدق هل يلزمه إعادة التكاح هذا في محمل النظر فيصحت أن يقال أحكام الدنيا  
منوطة بالقول الظاهر ظاهر اوطاننا ويحتمل أن يقال تناطها بظاهر في حق غيره  
لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر في نفسه بينه وبين الله والظاهر والعلم عند  
الله تعالى أنه لا يحل له ذلك الميراث ويلزمه إعادة التكاح ولذلك كان حذيقه رضى الله  
تعالى عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وهو رضى الله عنه كل من راحي ذلك  
منه فلا يحضر إذا لم يحضر حذيقه رضى الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر في الدنيا  
وان العبادات والتوقي عن الحرام أيضا من جعله ما يجب لله تعالى كالصلاة وليس  
هذا من اقصا قولنا ان الارث حكم الاسلام وهو اسلام بل الاستسلام التام  
ما يشمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية غنية تبقى على ظواهر الفاظ  
والعمومات والاقضية فلا ينبغي أن يظن التناصير في العلوم أن المطلب فيه القطع  
من حيث جرت العادة بما راده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فأقطع من نظر  
الى العادات والمراسم في العلوم فان قلته فاشبهه المعتزلة والارجئة وما جرت بطلان  
قولهم فاقول شبههم عومات القرآن أما المرتبة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان  
أني بكل المعاصي لقوله تعالى ثم يؤمن بربه فلا يضاف بها ولا راحة لقوله والذين  
آمَنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون ولقوله تعالى كلما أتى فبحر افوج سألهم  
خرتم أم يأمنكم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وقوله كلما أتى عام فينبغي  
أن يكون كل من أتى مكذبا ولقوله تعالى لا يسلاها الا الاشقي الذي كذب ونولى وهذا  
حصروا ثبات وتقي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ  
آذون والايان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله تعالى  
اننا لنضع أجبر من أحسن عملا ولا نجهلهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان بهذه الايات  
أريد به الايمان مع العمل أذينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة

بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة الهاميين ومقادير  
 العقاب وقوله يخرج من التل من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان فكيف يخرج  
 إذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى إن الله لا يقبل من الشركاء شيئاً ولا يقبل من الله شيئاً  
 لمن يشاء فالاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله  
 فإنه نار جهنم ونقصه بالكفر تحكم وقوله تعالى ألا إن الظالمين في عذاب مقيم  
 وقال تعالى ومن جاء بالسيف فتكبت وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة  
 عموماتهم ولا بد من تسلط التفصيل والتأويل على الجائين لأن الأخبار مصرحة  
 بأن العصاة يصدون بل قوله تعالى وإن منكم إلا واردة كالمصرح في أن ذلك لا بد  
 منه للكل إذ لا يعمون من ذنب يرتكبه وقوله لا يصلاها إلا الشقي أراد به جماعة  
 مخصوصين أو أراد بالاشقي ضمما معنا وقوله تعالى كلاً الذي فيها فوج أي فوج من  
 الكفار وتخصيص العمومات قريب وعن هذه الآية دفع الأشعرى وطائفة من  
 المتكلمين انتكاس صيغ العموم وأن هذه اللفاظ يتوقف فيها البيان ترد فرقة تمل على  
 معناها وأما المعقولة فتبينهم قوله تعالى وإنى لفغار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً وقوله  
 تعالى والعصر إن الإنسان لئى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وإن  
 منكم إلا واردة حال تعالى ثم نفي الذين اتقوا وقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله  
 فإن نار جهنم وكل آية ذكر العمل الصالح مقرونة بالإيمان وقوله تعالى ومن يقتل  
 مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم وهذه العمومات أيضاً مخصوصة بدليل قوله تعالى  
 ويقفر ما دون ذلك إن يشاء فغيبنى أن يبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك وكذلك  
 قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وقوله  
 تعالى إن الله لا ينسج أجر الحسنين فكيف ينسج أمل الإيمان وجميع الطاعات بمحصة  
 واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً أي لا يماحه وقد ورد على مثل هذا  
 السبب فإن قلت فقد مال الاختيار إلى أن الإيمان حاصل دون العمل وقد اشترى  
 عن السابق قولهم الإيمان عند قول وعمل فإمعناه قلنا لا يبعد أن يصد العمل  
 من الإيمان لأنه مكمل له ومتم كما يقال الرأس واليدان هما الإنسان ومعلوم أنه يخرج  
 عن كونه إنساناً بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد ~~وكذلك~~ يقال  
 التسييح والتكبريات من الصلاة وإن كنت لا تجلس بقدها فالصديق بالقلب  
 من الإيمان ~~كما~~ القلب من وجود الإنسان إذ ينعدم بدمه وبقيته الطاعات  
 كالأطراف وبعضها أصل من بعض وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يرثي  
 الزاني حين يرثي وهو مؤمن والعصاة ترضى الله عنهم ما اعتقدوا من أذهب المقتلة  
 في الخروج عن الإيمان بالزنا ~~ولكنه~~ غير مؤمن حقاً إما تاماً كلياً كما يقال  
 للأعرج المقطوع الأطراف هذا ليس بإنسان أي ليس له الكمال الذي هو وراء



وأعني بالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء  
وأعمالها من عالم الملك والقلب الاوتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد أن ظن بعض  
الناس انهما أحد هما بالآخر وظن آخرون انه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه  
الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما معبر عنه  
وقال

وقد الزجاج ووقت النهر \* فتشابهها وتشاكل الامر

فكنا خسر ولا قدح • وصكا أعل قدح ولا خمر

ولترجع الى المقصود فان هذا اعتراض شاذ يعجز علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا  
اتصال وارتباط فذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على عداوم المعاملة  
الى أن تكف عنها بالكشف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق  
ولهذا قال على رضي الله عنه ان الايمان ليس بولعة يضا فاذا عمل الصديق الصالحات  
نما وزاد حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليس بكنة سوداء فاذا انتهت الحرمان  
نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع على قلبه فذلك الختم فلا قوله تعالى  
كلابل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (الاطلاق الثاني) ان يراد به التصديق  
والعمل جميعا كما قال الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال لا يرضى الزاني حين  
يرضى وهو مؤمن وانما دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم يقتض زيادة وتقصاته  
وكل يؤثر ذلك في زيادة الايمان الفتي هو مجرد التصديق هذا فيه ظن وقد أشرنا  
الى أنه مؤثر فيه (الاطلاق الثالث) ان يراد به التصديق البقي على سبيل الكشف  
وانتمراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة  
ولكنني أقول الامر البقي الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه  
فليس طمأنينة النفس الى أن لا تشك في كل واحد منهما بل اليقينيات تختلف في درجات  
الايضاح ودورات طمأنينة النفس اليه وقد ظهر في جميع الاطلاقات أن ما قالوه  
من زيادة الايمان وتقصاته حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من الناموس كان  
في قلبه مثقال ذر من الايمان وفي بعض المواضع في حكم آخر مثقال دينار  
فأى معنى لاختلاف مقاديره ان كل ما في القلب لا يتفاوت فان قلت ما وجه  
قول السلف ان المؤمن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك في الايمان كفر  
وقد كانوا يجتنعون عن جزم الجواب وقيل لعقمة مؤمن أنت فقال أرجو ان شاء الله  
نعاني وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله ولم ندرى ما نحن  
منه الله فامعنى هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه  
وجهان لا يستندان الى شك ووجهان يستندان الى شك لاني أسئل الايمان ولكن

في خلقه أو كماله الوجه الاول الذي لا يستند الى الشك الاحتمال من الجزم بخصيصة  
ما فيه من تركية النفس حال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال تعالى ألم تر الى الذين  
يزكون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب وقيل لحكم ما الصدق القبيح  
قال ثناء الانسان على نفسه والايمن من أهلي صفات الحمد والجزم به تركية مطلقة  
وصيغة الاستثناء كنهها تفصل من غريب التركية كما يقال للانسان أنت طيب  
أو قبيح أو مفسر فيقول نعم ان شاء الله لكن لا في معرض الشك ولكنه لاخراج نفسه  
عن التركية والصيغة صيغة التريديد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف  
للزمن من لوازم الخبر وهو التركية وبهذا التأويل لو مثل عن وصف قدم لم يحسن  
الاستثناء الوجه الثاني التأديب ذكر الله في كل حال وحالة الامور كلها الى مشيئة الله  
فقد أدب الله سبحانه وتعالى نبيه عليه السلام فقال ولا تقولن لشيء في فاعل ذلك  
غدا الا ان يشاء الله ثم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد  
الحرام ان شاء الله آمنين محضين رؤسكم وصدوركم وكان الله تعالى عالما بما يدخل  
لا محالة وأنه شاء ولكن المقصود تعليمه ذلك فتأديب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
في كل ما ينبغي عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال لدخل الخبايا السلام عليكم أهل  
دار قوم مؤمنين وأنا ان شاء الله بكم لاحقون والمعوق بهم غير مشكوك فيه  
ولكن مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى  
صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة فاذا قيل ان فلا ما يوت سرعا  
فقول ان شاء الله فيفهم منك رغبتك لا تشكك واذا قيل فلان سيزول مرضه ويصح  
فقول ان شاء الله بمعنى الرغبة وقد صلحت الكلمة معذولة عن معنى التشكك  
الى معنى الرغبة فكذلك العبدول الى معنى التأديب ذكر الله عز وجل كيف  
كان الامر (الوجه الثالث) مستنده الشك ومعناه ان المؤمن حقا ان شاء الله اذ قال  
الله تعالى لقوم مخصوصين بأيمانهم أولئك هم المؤمنون حقا فالتسوية الى قسمين  
ويرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لا في أصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه  
وذلك ليس بخصف والشك في كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث  
ان الاتفاق يزيل كمال الايمان وهو حقي لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل  
بالطاعات ولا يدري وجودها على الكمال أما العمل فقد قال الله تعالى (انما المؤمنون  
الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك  
هم الصالحون) فيكون الشك في هذا الصدق كذلك قال ولكن البر من آمن بالله  
واليوم الآخر الآية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدائد ثم قال  
أولئك الذين صدقوا وأما رتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخ في قوله صلى الله  
عليه وسلم أربع من كنن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم أنه مؤمن

اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا اتفق خان واذا اخلصم جفروا بعض الروايات  
 واذا اعاهد غدروا وقال بعض العلماء أقرب الناس من النفاق من يرى انه يرى منه قال  
 أبو سليمان الداراني سمعت من بعض الامراء شيئا فأردت أن أنكره فقلت أن يأمر  
 بقتلي ولم أخف من الموت ولكن خشيت أن يمرض قلبي القزير لئلا يلقى عند خروج  
 روحي فكففت وهذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكلامه وصفاه  
 لا أصله فالنفاق نفاقان أحدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويصدق في ذممة  
 الخلد في النار والثاني يقضي الى التلويح مدة أو ينصرف من دواب طين ويحيط  
 من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستتار وأصل هذا النفاق  
 تغاوت السر والعلانية والامن من مكرهه تعالى والعجب وأمر آخر لا يصلحها  
 الا الصديقون (الوجه الرابع) هو أيضا مستند الى الشك وذلك من خوف الخاطئة فإنه  
 لا يدري أبسأله الايمان عند الموت أم لا فان ختم بالكفر نعوذ بالله حيط الايمان  
 السابق لأنه موقوف على سلامة الآخر والعاقبة مخوفة ولا جملها كان أكثر بقاء  
 الخاطئين لاجل أنهم أغروا القضية السابقة والمشيئة الازلية التي لا تظهر الا بظهور  
 المقضية ولا مطاع عليه لاحد من البشر فخوف الخاطئة تلطف السابقة وربما يظهر  
 في الحال ما سبقت الكلمة بتقيضه فمن الذي يدري أنه الذي سبقت له من الله الحسنى  
 فيحسن الشك فيه (الى هنا من احياء العلوم من آخر كتاب قواعد العقائد للفرزاني رحمه  
 الله) بسم الله الرحمن الرحيم (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِنْفَالِ قُلِ الْإِنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ  
 فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَأَطِيعُوا أَمْرَ رَسُولِهِ إِنَّكُمْ مُؤْمِنُونَ) وقع اختلاف  
 بين المسلمين في غنائم بدر وفي قسمتها فالرسول الله صلى الله عليه وسلم كيف  
 تقسم ولما الحكم في قسمتها اللهم اجرين أم لا نصار أم لهم جميعا فقبيل له قل لهم هي  
 لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصة يحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل  
 شرط لمن كان له يلا في ذلك اليوم أن ينقله فتنسارع شبانهم حتى قتلوا سبعين وأسر  
 سبعين فلما يسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال الشبان نحن المقاتلون وقال  
 الشيخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كانوا أدلكم وقتة فتنازروا اليها انهم هزمتم  
 وقاها الرسول الله المنعم قليل والناس كثير وان قطع هؤلاء ما شربط لهم حرم  
 أصحابك فقلت ومن عبادة بن الصامت نزلت فيها يا معشر أصحاب بدر حين اختلفنا  
 في النفل وسألت فيه أخلاقا فزعمه أقدم من أيدينا فجعل رسول الله قسمه بين  
 المسلمين على السواك وكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسوله واصلاح ذات الدين وقرأ  
 ابن مسعود رضي الله عنه يسألونك الانفال أي يسألك الشبان ما شربط لهم من  
 الانفال فان قلت ما معنى الجمع بين ذكر الله والرسول في قوله قل الانفال لله والرسول  
 قلت معناه أن حكمها مختص بالله ورسوله بأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه



حكيمته ويمثل الرسول أمر الله فيها وليس الامر في قسمه بقدر ما رأى أحد  
والمراد أن الذي اقتضت حكمته الله وأمره برسوله أن يوامى القضاة المترط  
لهم التفتيل الشيوخ الذين كانوا عند الرايات يقاسمهم على السيرة ولا يستأثروا  
بمشارط لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن أن يقدح ذلك فيما بين المسلمين من التصاب  
والتصافي فانفقوا الله في الاختلاف والتضام كوفوا متصدين متآخين في الله وأصلوا  
ذات ينكم وناسوا وتساعدوا في رزقكم الله وتفضل به عليكم فان قلت ما سفيحة  
قوله ذات ينكم قلت أحوال ينكم ومنى ما ينكم من الأحوال حتى تكون أحوال  
ألفة ومحبة واتفاق كقوله ذات الصدور وهي مظهراتها كانت الأحوال ملازمة  
لغير قيل لها ذات الين كقولهم استق ذاتنا لك يريدون ما في الأمان من الشراب وقد  
جعل التوفيق وإصلاح ذات الين وطاعة الله ورسوله من لوازم الإيمان وموجباته  
ليعلم أن كمال الإيمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله أن كنتم مؤمنين أن كنتم  
كامل الإيمان انما المؤمنون الذين اذكرا الله وبلغت قلوبهم واذا نلت عليهم آياته  
زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون الذين يعقون الصلاة ويحاربون فقامت مشققتهم وأولئك هم  
المؤمنون فقال لهم درجات عند ربهم ومنفرة ورتب كريم واللام في قوله انما المؤمنون  
إشارة إليهم أي انما الكاسوا الإيمان الذين من صفهم كيت وكيت والدليل عليه قوله  
أولئك هم المؤمنون حقا (وبلغت قلوبهم) فزعت وعن أم التوراء الوجه في القلب  
كاحترق الشفقة ما تجده فتعريه قال بل قالت فادع الله فان الدعاء يذهب يعني  
فزعت بذكر استغاثته وتبها من جلالة وعز سلطانه ويطشه بالصلاة وعقابه وهذا  
الذكر خلاف الذكر في قوله ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لأن ذلك ذكر رحمة  
ورأفته وقوابه وقيل هو الرجل يريد أن يظلم أو يهجم بمحسنة فيقال له اتق الله فيخرج  
(زادتهم إيماناً) ازدادوا إيماناً وطمأنينة نفس لأن قضاها الأدلة أقوى للمدلول عليه  
وأثبت تقدمه وقدره على زيادة العمل وعن أبي هريرة رضي الله عنه الإيمان سبع  
وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله الا الله وأدناها ما طمأنينة من الطريق والحياة  
شعبة من الإيمان وعن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أن للإيمان سنا وفراخ  
وشراخ فمن استكملها استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان وعلى  
ربهم يتوكلون ولا يفرضون أسرارهم الى غيرهم لا يخشون ولا يرجون الاياه جمع  
بين أعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل وبين أعمال الجوارح من الصلاة  
والصدقة خافعة للصدور والمخوف أي أولئك هم المؤمنون إيماناً حقا وهو مصدر  
من كد الجبل التي هي أولئك هم المؤمنون كقولك هو عبد الله حقا أي حق ذلك حقا  
وعن الحسن أن رجلا سأله أمؤمن أنت قال الإيمان إيماناً فان كنت سألتني عن  
الإيمان بآله ولائكم وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار والبعث والحساب

فأما مؤمن وإن كنت سألته عن قوله تعالى إنما المؤمنون إخوة قال لا أدري أنهم  
أخاء أم لا وعن النوري من زعم أنه مؤمن بالله سبحانه لم يشهد أنه من أهل الجنة  
فقد آمن بنصف الآية وهذا الزام منه يعني لا يقطع بأنه من أهل ثواب المؤمنين  
حقاً فلا يقطع بأنه مؤمن حقاً وبهذا تعلق من يستثنى في الإيمان ويصحب أبو حنيفة  
وجه الله تعالى هو لا يستثنى فيه وحكي عنه أنه قال لقادة لم تستثن في إيمانك  
قال إنما هو إبراهيم عليه السلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئته ههنا  
اقتديت به في قوله ألم تؤمن قال بلى (درجات) شرف وكرامته وعلو منزلته (ومغفرة)  
وتجاوز لسيئاتهم (ووزق صكرهم) فهم الجنة يعني لهم منافع حسنة قد أتم على  
سبيل التعظيم وهذا معنى الثواب من الكشف (أحسن) بالخطاب لا يقال إلا لل  
قل صواب كما يحكي أن محمد بن الحسن سأل من أبي حنيفة رضي الله عنه في حال  
صفحة من قال والله لا أكلك ثلاث عشرة متعاقبة فقال الإمام ثم ماذا تبسم  
محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فحسب الإمام رأسه ثم رفع وقال حنت مرتين  
فقال محمد أحنت فقال الإمام لا أدري أي قوله أوجع لي قوله انظر حسنا  
أو أحنت فإن أحنت إنما يقال لمن قل صواب (من تعريقات أبي البقار رحمه الله  
عليه في حقيقة الإيمان والتسوية بينه وبين الإسلام) قال ابن بطال مذهب  
جميع أهل السنة من سلف الأمة وخلفها أن الإيمان قول وعمل يزعمه بعض والمعنى  
الذي يستحق به العبد المدح والمالاة من المؤمنين هو الاتيان بالأمور الثلاثة  
التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف أنه لو أقر وعمل بلا اعتقاد أو اعتقد وعمل  
بلسان لا يكون مؤمناً وكذلك إذا أقر واعتقد ولم يعمل القرائن لا يسمى مؤمناً  
بالإطلاق أو قول لعل مراده كمال الإيمان لا أصل الإيمان وقسمه والافضل من ترك  
خرفاً لا يصحكون مؤمناً فهو مشكل مع أنه قد ثبت أن كل من أقر بلسانه سماع  
رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمناً مطلقاً واعلم أن تحقيق هذه المسائل ويسان  
القسم بين الإيمان والإسلام بالمساواة أو بالعموم والخصوص موقوف على تفسير  
الإيمان وقد كفي الكتب الكلامية تفاسير فقال المتأخرون هو تصديق الرسول  
عليه السلام بما علم بحجته ضرورة والحقيقة التصديق بالانحياز والاقرار والصحة  
الاقرار وبعض المعتزلة الأعمال والطف التصديق بالانحياز والاقرار باللسان والعمل  
بالأركان هذا أقوال خمسة ثلاثة منها بسيطة وواحد مركب ثانٍ والخامس مركب  
ثلاثي ووجه المحصر أنه بسيط أولاً والبسيط إما اعتقادي أو قولي أو عيني والمركب  
إما ثانٍ أو ثلاثي وهذا كله بالنظر إلى ما عند الله وما عند ناهي الكلمة فإذا قالها  
حكماً بما عليه اعتقاداً لم لا تنصف أن التراجع في نفس الإيمان وأما الكمال فلا بد فيه  
من الثلاث أجمعاً وإذا تحققت هذه الثلاث اتفق عليك المغفلين من شرح

البضارى للفاضل الصكرمانى قال البضاوى فى تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون  
 بالغيب والايان فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الاس كان المصدق أم من  
 المصدق من الكذيب والمخالفة وتعديته بالياء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق  
 بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما أمنت أن أبعد صحابة وصحابة  
 الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب وأما فى الشرع فالتصديق بمعامل بالضرورة انه من  
 دين محمد عليه السلام كالتوحيد والنبوة والبعض والجزء أو مجموع ثلاثة أمور اعتقاد  
 الحق والاقرار به والعمل بمقتضاها عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج من أهل  
 الاعتقاد وحدهم فافق ومن أخل بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل ففاسق وقفا  
 وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة والذى يدل  
 على أنه التصديق وحده ما أن الله تعالى أضاف الايمان الى القلب فقال كتب فى قلوبهم  
 الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم يؤمن قلوبهم ولم يدخل الايمان فى قلوبكم وعطف  
 عليه العمل الصالح فى مواضع لا تخص وقرنه بالعمل فقال وان طاعتان من  
 المؤمنين اقتلوا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الذين آمنوا  
 ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قوله التفسير طاعة اقرب الى الاصل وهو متعين  
 الارادة فى الآية اذا المعنى بالياء هو التصديق وقفا ثم اختلف فى أن مجرد التصديق  
 بالقلب هل هو كاف لانه المقصود أو لا يضمن اقتران الاقرار به للممكن منه ولعل الحق  
 هو الثاني لانه تعالى ذم المعتد ككفر من ذم الجاهل بالمقتصر ولا مانع أن يجعل  
 الذم للانكار لا لعدم الاقرار انتهى عليه الرحمة واعلم أن الايمان عبارة عن  
 التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص عندنا ولا يورد علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانهم  
 ايمانهم الا يقتلوا لانه يحتمل أن يراجه الزيادة من حيث التفصيل فى كل حكم وفرض  
 يتجدد فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم فانه كثيرا ما كان تعالى آية وفيها تجدد فرض  
 ويظهر حكم لم يكن قبله فيؤمنون به على التفصيل فيزداد ايمانهم كذلك وكل ذلك  
 داخل فى الجملة تعالى ما ذكرنا فلا يزداد من حيث الاجمال وهذا انما يتحقق فى عصره  
 صلى الله عليه وسلم لا فى عصرنا كما لا يتحقق ثم هذا التأويل مروي عن أبي حنيفة رحمه  
 الله تعالى وهو بعينه مروي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأن يراهم من حيث  
 تجدد أمثاله فان الايمان عرض ولا يتصور ثباته الا بهذا الطريق وان يراهم من حيث  
 ثمرته واشراق نوره وضياؤه فى قلب المؤمن كذا فى الكفاية لامقارنة بين الايمان  
 والاسلام عندنا خلافا للشورى والظاهرية لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قال  
 تؤمنوا له كن قولوا ألسنا ونقول بالجماد هما فان حقيقة الاسلام لا يتصور  
 الا بالايمان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وتحققه أن الاسلام عبارة عن  
 الاقياد والخضوع لذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى فى ألوهيته وربوبيته

والإيمان عبادة عن تصديق الله تعالى فيما أخبر على لسان رسوله عليهم الصلاة والسلام  
 وإنما يتحقق ذلك بقبول أوامره ونواهيه فلن تصورا لناس يصحكون مؤمنا بالله  
 تعالى ولا يكون مسلما ثم إن عايدل على اتحادهما قوله عز وجل فأخبرنا من كان  
 فيهما من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله سبحانه إن كنتم آمنتم  
 بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين وغير ذلك من الآتي والجواب عن مستندهم أن  
 الله سبحانه لم يخبر عن إسلامهم وإنما أمرهم بأن يقولوا أسلنا أي أسلنا في الظاهر مع  
 الانكسار فلو بنا فيكون المراد انظار الإسلام من عند أنفسهم بدون حقيقة الإسلام  
 إذ لو كان المراد في الآية حقيقة لكان ما أوامره ضيا ومقبولا عند الله ~~ص~~ كذا  
 في التكملة (الإسلام) وهو الخضوع والالتحاق بما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وفي المكشوف أن كل ما يكون من الأقرار باللسان من غير مواطاة القلب فهو إسلام  
 وما وطأ فيه القلب اللسان فهو الإيمان أقول هذا مذهب الناصبي رحمه الله وأما  
 مذهب أبي حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما (من التعريفات للسيد قدس سره)  
 الإسلام هو لغة الانتقاد المتعلق بالجوارح كافي قوة تعالى ولكن قولوا أسلنا والذين  
 إن الذين عندنا الإسلام والإيمان كافي قوة تعالى فأخبرنا من كان فيهما من  
 المؤمنين إذ المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوة تعالى فما وجدنا فيها غير بيت  
 من المسلمين بالفاء التعليلية وشرعا هو على نوعين دون الإيمان وهو الاعتراف باللسان  
 وإن لم يكن له اعتقاد ويصدق الدم وقوى الإيمان وهو الاعتراف باللسان  
 مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل وعشائر جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض  
 أهل الحديث أن الإيمان والإسلام متعددان وعند الأشعرى أنهم ما متباينان  
 وغاية ما يمكن في الجواب أن التفريق بين مفهوم الإيمان والإسلام لا ما صدق  
 عليه المؤمن والمسلم إذ لا يصح في الشرع أن يحكم على واحد بأنه مؤمن وليس بمسلم  
 ولا بالعكس والصحيح ما قاله أبو منصور الماتريدي وهو أن الإسلام معرفة الله بلا كيف  
 ولا شبيه ومحل الصدر والإيمان معرفة الله باللهية ومحل داخل الصدر وهو القلب  
 والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحلها داخل القلب وهو القواد والتوحيد معرفة الله  
 بالوحدانية ومحلها داخل القواد وهو السرفهذه عقود أربعة ليست بواحدة ولا بمتغيرة  
 فإذا اجتمعت صار تدينا وهو الثبات على هذه النصال الأربع إلى الموت ودين  
 الله في السما والارض واحد وهو قوله تعالى إن الذين عندنا الإسلام من تعرفات  
 أبي البقاء الكفوري (وتفصيل الكلام) في الإيمان وما يتعلق به من الإبهام  
 مكتوب بعد ورقتين من هذه نقل في الكتب القديمة أن ابن مسعود رضي الله عنه  
 كان يشكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان يشكر كون المعوذتين من القرآن  
 وأعلم أن هذا في غاية السعوية لأننا قلنا أن النقل المتواتر كان حاصل في عصر

العصية تكون حرة القاصحة من القرآن فيثبت ذلك ابن مسعود عليه السلام  
فإنكاره بوجوب الكفر أو نقصان العدل وإن قلنا أن النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان  
حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي أن يقال إن نقل القرآن ليس عتوا في الأصل  
وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاضطراب على النقل أن نقل هذا المذهب  
عن ابن مسعود رضي الله عنه نقل باطل كذب وبه يحصل الخلاص من هذه العقدة  
من التفسير الكبير للإمام الرازي في سورة القاسمة

عسى الكرب الذي أميت فيه \* يكون ورامه فرج قريب  
البيت لهدي بن الحشر الم العذرى قتل صبرا قصاصا لقتله ابن عمه وكان معاوية  
مرض على ول القليل سبع ديات فأبى الا قتله فقتله وهو قول قيل قتل صبرا بعد  
عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولما أرادوا قتله قال لا هله بلغني أن التبتيل يعقل  
بعد سقوط رأسه فان مقتل فاني قابض رجل وبأس طها ثلاثا فنقل ذلك بمسودة  
وأشبهه من خط السعدي في هامش المفسر (قال القطب الراوندي) في شرح  
الشهاب روى أن دعاء مستغنين من الناس مستجاب لا محالة ثم منّا كلنا أو كفرا  
دعاء المظلوم ودعاء المضطر لأن الله تعالى قال أعيى يجيب المضطر إذا دعاه وقال  
النبي صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل أليس الله تعالى يقول  
ومادعاء الكافرين إلا في ضلال فكيف يستجاب دعاءهم قلنا الآية واردة في دعاء  
الكفار في النار وهناك لا رحم العبرة ولا تجاب الدعوة والمخبر الذي أوردناه يراد به  
في الدار الدنيا فلا تدفع انتهى من الكشكول (قال الأصبهني) سمعت أعرابيا يقول  
اللهم اغفر لمتي فقلت مالك لا تذكر أبالك فقال إن أي رجل يحسن لنفسه وإن أمي  
امرأة ضعيفة وروى عنه أيضا أنه قال حج أعرابي قد دخل البيت الحرام قبل الناس  
وتعلق بإستار الكعبة وقال اللهم اغفر لي قبل أن يذهبك الناس ويكفر عليك السائلون  
الأول من الكشكول والثاني من رحمة العرب لابن الوكيل (كلام) الملائكة لا يرون  
ربهم سوى جبرائيل عليه السلام رأى مرة واحدة قليل إذا كانوا موحدين لم لا يرون  
ربهم قال لأن الرؤية فضل من التقوا لله بوقى الفضل من يشاء كذا في كثر العباد وقيل  
لأنهم يروا أي الملائكة بهم لكن فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز  
تسكون الرؤية ثابتة في حق جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة  
عليهم السلام وقال بعضهم يتوقف فيه لأنه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز  
المنع لعدم البليل فيوقف فيه كذا في التمهيد للإمام السالمى الحنفى (كلام) الانبياء  
عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سؤال القبور كذا الطفال المسلمين ليس لهم عذاب  
ولا سؤال القبور وكذلك العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم  
بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة وأما حساب العرض فلا نبياء

والصلابة جميعا يقال فعلت كذا وعفرت عنك وحصلت المناقشة يقال لم فعلت كذا  
من معتقدات الشيخ أبي المعين التستبي الحنفى (فائده) استقر الخلاف بين المسلمين  
فى عصمة الملائكة ولا فاطح فى أحد الجانبين فتمسك المنتهون بمسئل قوله تعالى وهم  
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويضعون ما يؤمرون ولا خفه فى أن أمثال  
هذه العمومات تفيد الظن وما يقال انه لا عبرة فى الظنيات فى باب الاعتقادات  
فان اريد أنه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان  
اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم قطا هو البطلان وتمسك الناقلون بوجوده الاقل  
أنه ليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود وبدليل استثنائه  
سهم كفره وبقوله بل كان من الجن تقتضى من أمر ربه وانما ادعى من الملائكة تقريبا  
لكونه جنيا واحدا منهم ورايتهم والقول بأن كان يعنى صار أو طائفة من الملائكة  
نعمى بالجن شأنهم الاستكبار فكلام على خلاف السند وخلاف الظاهر والتالى أن  
قوله لم فى جواب انى جاء فى الارض خليفة أم تحصل فيها الخ اعتياد واستبعاد  
الفضل الله وتركه لتفوسهم ورجم بالقيس والجواب أن الفرض التجب والاستقرار  
عن الحكمة وانما علم اذ ذلك باعلام الله تعالى أو مشاهدة الوحي أو مقايضة بين الجن  
والانس لا يقال بانى ذلك قوله ان حكمتهم سادقن أى فى انى استخف من تصف  
بما ذكرتم لا تقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخف من تصف بذلك من ضمير  
حكمه وصلاح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لا تقول هذا القدر  
من الخطا والسهو لا ينافى العصمة كذا يستفاد من شرح المقامد (الى هنا من مجموعة  
الحفيد) ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم أحق بالخلقة لعصمتكم وأن خلقكم  
واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو ان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالتهم  
والتصديق كما يطرئ الى الكلام باعتبار منطوقه قد يطرئ اليه بعرض ما يلزم  
مدلوله بالاخبار ورم هذا الاعتبار يعترى الانتسآت من البضاوى (كلام فى الايمان)  
وهو يشغل على ابحاث الاول أن الايمان فى اللغة التصديق افعال من الامن للصورة  
أو التعبدية بحسب الاصل كان المصدق صادقا أم أو جعل الغير آمنا من التكذيب  
وقصدى بالبناء الاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل  
اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا  
ولماته عائلى أخذ الشئ صادقا فى التصديق والصدق وصف الكلام والحكم والحكم  
لا اعتبارات مختلفة قبل آمنت بالله أى بأنه واحد متصرف بما يليق منزعه مما يليق  
وآمنت بالرسول أى بأنه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة أى بأنهم  
عباده المكرمون المطهرون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنات  
الله تعالى ولا شركاءه وآمنت بكتبه وبكلماته أى بأنهم أمثلة من عند الله صادقة فيها

ينضم من الاحكام وآمنت اليوم الا ترى بأنه كائن البتة وآمنت بالقدر أى بأن  
الخير والشر بتقدير افع وشيئته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف أقول قطعين  
الاعتراف في التعديت بالباء يستلزم اعتبار الاقرار بالسلطان في الايمان وليس كذلك  
كما سأتى مع ان القول بالتعدين في الايمان بعيدا ذهنيا ويجدا استعماله بدون الحرف  
ذكر الحق الرضى انه اذا كان القلب في فعل التعدية بحرف فهو لازم مع  
بحرف وقد يحذف منه الحرف (البص الثاني) الايمان في الشرع عبارة اما عن عمل  
القلب وحده وهو التصديق على المختار عند أهل السنة أو المعرفة عند الشيعة ومن  
يجرى مجراهم والتسليم عند النظامية من المتأخرين بجزأ من ايمان واعمال القول  
السالى فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى ان من أنكر الكفر وأظهر الايمان  
بكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أنكر الايمان ولم يظهر بالسلطان  
لم يستحق الجنة وذلك القول السالى فقط ايمان لكن بشرط المعرفة عند الرافضى  
وبشرط التصديق عند الطائفة واما عن عمل القلب أو التصديق مع الاقرار عليه  
حرية وان كان في الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والحق عن أبي حنيفة فعلى  
هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا واما  
اذا كان الايمان التصديق فقط فالأقرار بشرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه  
والدفن في مقابر المسلمين الى غير ذلك وفيه أن يكون الاقرار بهذا الفرض على وجه  
الاطهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله لكن لو أصر  
على ترك الاقرار مع المطالبة له كان كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان  
فالمفهوم من كتب الكلام أنه مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوى  
خاصية من الحنفية انه كافر عند الله تعالى تأمل واما عبارة فصل من  
القلب واللسان والخوارج وهو مذهب المعتزلة والحق عن أكثر السلف  
على ما يشعر به تقرير المولى الكرماني في شرح البخارى وبيان من كلام القاسمي  
البيضاوي لكن المحققين على انها اجزاء الكمال الايمان يطلق على ما هو الاساس  
في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكمال المقى  
بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهب الخوارج الى أن نارك العمل  
خارج عن الايمان داخل في الكفر والمعتزلة الى أنه خارج عن الايمان غير داخل في الكفر  
فله المعتزلة بين المذتين وفيه أن يعلم ان الطاعة لو جعلت من اجزاء الايمان كانت  
محمولة على المفروضات فقط على ما هو المقول لكن فصل المندوب وترك الصغيرة  
عند الخوارج فمن حقيقته على ما في التفسير الكبير وشرح المواقيت وأما عند أكثر  
المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات لكن بعد فهم موافق للخوارج على ما في شرح  
المواقيت الا أنه صرح بأنه لا يوصف أسدا بالكفر أو بمنزلة بين المذتين بسبب الصغيرة

عند المعتزلة (البحث الثالث) أن التصديق في الإيمان شرط متعلق بما علم بالضرورة  
 من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد والتبوة والبعث والجزاء ويصكفي  
 الاجال فيما يلاحظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق  
 بوجوب الصلاة أو حرمة الخمر عند السؤال كان كفراً هذا هو المشهور عند الجمهور  
 وعليه اشكال قوي وهو أن كثيراً من المعتقدات ليس مما علم كونه من الدين بالضرورة  
 كسنة الرؤية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجانبين والجواب أن المراد بالضرورة  
 في الصدر الأول وقد حدثت البدع بعد زمان التبوة والصحابة بل تقول أهل القبلة  
 من المعتزلة وغيرهم المستدلون بالصحف والسنن ليسوا بكافرين بل من أهل  
 الإيمان عند جمهور الأشاعرة على ما علم من شهادة الروضة والعزيم من كتب  
 الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية في الأصول وإن خالفه ظاهر كلامهم في كتب  
 القروع قال في شرح المقاصد في آخر ما بحث الإيمان الذين اتفقوا على ضروريات  
 الإسلام كحدوث العالم واختلقوا فيما سواها كسنة الصفات فذهب الشيخ الأشعري  
 وأكثر أصحابه إلى أنه ليس بكافرو به يشعر ما قال الشافعي لا أرد شهادة أهل الأهواء  
 الانطوائية وفي المتن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة  
 وعليه أكثر الفقه من أصحابنا فظاهر أن ما يجب الإيمان به ضروري كونه  
 من الدين بقى أمر آخر هو أن كثيراً من الأفعال والأقوال الغير الضرورية قديم الحكم  
 العلماء بالكفر فيها يجب الإيمان بحقيقة خلافها ويمكن أن يقال المراد بالإيمان الذي  
 وقع الخروج به من الكفر ابتداء إلى الإسلام (البحث الرابع) أن التصديق المعتبر  
 في الإيمان شرعاً هو التصديق القوي لأنه لو نقل في الشرع إلى معنى لما جاز خطاب  
 العرب به من غير بيان وتوقفوا في الامتنال إلى تفسير واستفسار واللازم منتف قطعاً  
 وإنما التوقف إلى بيان ما يجب الإيمان به فيمن في مواضع من التنزيل وفي الحديث  
 المشهور من هذا التصديق القوي يعبر عنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراستكوي  
 داشتن وهو خلاف التكذيب ويشاقبه التردد ولذا اختار العلماء في ألفاظ الإيمان  
 كرويدن بمحمد رسول الله وراستكوي داشتم وبذير فهم وهو عينه التصديق المنطوق  
 المقابل للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا في كتابه المسمى بـ«دانشنامه علاني»  
 دانستن وكونه استيكن در باقن ورسیدن وازرايتاري تصور خواتم دوم كرويدن  
 وازرايتاري تصديق خواتم \* ولا شك أن هذا الشيخ ثقة في تفسير اللفاظ المنطقية  
 وهذا المعنى القوي المنطوق هو معنى الإسلام والتسليم والاذعان والقبول وما يدل  
 على أنه يمكن بالتصديق المنطوق في الإيمان ما ذكر الشيخ ابن حجر في شرح البضاري  
 فاسلف قالوا هو أي الإيمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالأركان  
 وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله وأيضاً ما ذكره الأشاعرة في قبول الإيمان



الاتقياد بظاهر القول ويسألوا الى آخره ونقل الشيخ ابن حجر من بعض العلماء قوله  
 لا يؤمنون بمعنى لا يستكملون الايمان أقول واصلم أن اعتبار أمر زائد على العلم  
 التصديقي من الرضا والتسليم ونحوه في الايمان على ما تقرر في الفرقة النظامية يرد عليه  
 أن ذلك لا يصح في مثل الايمان باللائكة والحشر مثلها فانه لا معنى له أصلاً وان سلم  
 صحته في الايمان بآله والانبيا وأيضاً اعتبار ذلك الرضا والتسليم في المعنى القوي  
 للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشتهر في التصديق أن كون الايمان  
 المعرفة مذهب مضاف إليهم من صفوان وقد قال كثير من الأئمة ان التصديق المعرفة  
 فمواجه ذلك قلت المذهب الضعيف جعل الايمان مجرد المعرفة مع الإنكار والاستكبار  
 باللسان والجوارح وظنى أن الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق  
 المنطقي من قبيل الفعل لأن أقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرر وأبطل  
 في كتبهم فمن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديقي لا المعرفة والعلم  
 ومن قال انه من أقسام العلم فسره بالاعتقاد والمعرفة وأما جعله من صفوان فجعله من  
 أقسام المعرفة المطلقة وان لم يمتد الى الأذهان ويخفى أن يعلم ان كثيراً من الآيات  
 والاحاديث يدل على أن الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل  
 الحديث المروي في صحيح مسلم عن عثمان رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله  
 صلى الله تعالى عليه وسلم من مات وهو يعلم أنه لا اله الا الله دخل الجنة والمروى فيه  
 عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أشهد أن لا اله الا الله  
 وأني رسول الله بالقبول ما عدا غير ذلك فلهما الإدخال الجنة الذين آمنوا بالجموعة  
 الخفية (الاجماعية) لقبوا بسبعة القباب بالباطنية لقولهم سائر الخطاب  
 دون ظاهره قائم قالوا القرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعالوم  
 من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة القلب الى القشر والمقصود بظاهرة  
 معذب بالمشقة لا اكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهرة وتمسكوا في ذلك  
 بقوله تعالى فخر بيهتم يسورة باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب  
 لقبوا بالقرامطة لأن أولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط  
 وهي إحدى قرى واسط وبالحرمية لا باحتهم الحرمة والمحارم وبالسبعية لأنهم  
 زعموا أن النطق بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد  
 ومحمد المهدي سابع النطقاويين كل اثنين من النطقا سبعة أئمة يتبعون شريعته  
 ولا ينفق كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفانون في الرتب  
 امام يؤدى عن الله وهو غاية الدلالة الى دين الله وحجة تؤدى عنه أى عن الامام وتحمل  
 عنه وتخرج به وذو صفة يصير العلم من الحجة أى يأخذ منه فهذه ثلاثة أبواب  
 وهم الدعاة فأكبر أى داع أكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع ما دون يأخذ

اليهود على الطالين من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويقتضيه لهم باب العلم  
 والمعرفة وهو خامسهم ومكاتب قد ارتفعت درجاتهم في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة  
 بل في الاحتجاج على الناس وهو يحتج ويرغب الى الداعي ككاتب الصائغ حتى اذا احتج  
 على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهب بحيث يرغب عنه وطلب الحق آذاه  
 المكاتب الى الداعي المأذون لياخذ عليه اليهود وقال الاموي انما هو امثل هذا  
 مكاتباً لان مثله مثل الجراح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم  
 من الجوارح مكليين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه أي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه  
 اليهود وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وسوز به وهو سابعهم قالوا ذلك  
 الذي ذكرناه كالبعوات والارضين والبحار واما الاسبوع والنكواب السيارة  
 وهي المدرات أمر اكل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذا تبع طائفة  
 منهم بابك انفرج في الخروج باذرع صان وبالحفرة لليسم الحفرة في أيام بابك أو تسميتهم  
 الخفافين ليسم من المسلمين حيرا وبالا - ما عيلية لاثباتهم الامامة لامعيل بن جعفر  
 الصادق وهو أكبر آبائهم وقيل لا تنساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل وأصل دعواهم  
 على ابطال الشرائع لان التغييرية وهم طائفة من الجوس رماوا عند شوكة الاسلام  
 تأويل الشرائع على وجوه تعود على قواعدها خلافهم وذلك انهم اجتمعوا وخذلوا  
 ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لطلبهم  
 واستيلائهم على الممالك لكننا نجتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدها  
 ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كتاباتهم ودينتهم  
 في ذلك جدان قرط وقيل عبد الله بن ميمون القساح أولهم في الدعوة واستدراج  
 الطعام مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا  
 القاء البذر في السجدة أي دعوة من ليس قابلاً لها ومنعوا من التسكك فيها فيه سراج  
 أي في موضع فيه فقيه أو متكلم ثم التأييس باستحالة كل أحد من المدعويين بما عيل اليه  
 بهوامة وطبعه من زهد وخلاعة فان كان عيل الى الزهد زينه في عينه وفتح نقبضه  
 وان كان عيل الى الخلاعة زيتها وفتح نقبضها حتى يحصل الاثم به ثم التشكيك  
 في أركان الشريعة بمطعمات السوربان يقول ما معنى الحروف المقطعة في أوائل  
 السور وقضاء صوم الخائض دون قضاء صلاتها أي لم يجب أحد هذا دون الآخر  
 وجوب الغسل من الخن دون البول وعدد الركعات أي لم كان بعضها أرفضا  
 وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في  
 هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليعلق قلوبهم براجعتهم فيها ثم الربط وهو أمران  
 الاول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد برت سنة الله بأخذ الموائيق واليهود دوستدوا  
 على ذلك بقوله تعالى واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد

منافعهم بحسب معتقاده أن لا يخفى لهم سرا والثاني حوائجه على الامام في حل  
 ما أشكل عليه من الامور التي ألقاها اليه فانه العالم بما لا يقدر عليها أحد حتى  
 يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكبر الدين  
 والدين لهم حتى يزاد عليه الى ما دعاه اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات قبلها  
 ورسالتها المدعوى وتكون ساقطة الى ما يدعو اليه من الباطل ثم التلويح وهو الطعن في  
 الى امقاط الاعمال البسنية ثم الخلع عن الاعتقادات الدينية وحسن تداعي وحسن  
 اذ آل حال الدعوى الى ذلك يأخذون في الاياحة والحث على استحصال اللغات  
 وتأويل الشرائع فتقوله لهم الموضوع عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من  
 المأذون عند خيبة الامام الذي هو الوجه والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول  
 بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء  
 سر من أسرارهم الى من ليس هو أهله بغير قصد منه والفعل تجديد العهد والازالة  
 تركيبة النفس بحرفة ما هم عليه من الدين والصكبة التي والباب على والصما  
 هو النبي والمروة على والبقات الانس والتبعية اجابة المدعى والطواف بالبيت  
 سبعاً على الاقامة السبعة والجنسة راحة الايدان عن التكليف والبار مشتمها  
 بمزاولة التكليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم أن الله لا موجود  
 ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ويحذف في جميع الصفات  
 وذلك لان الالبات الحقيقي يقتضى المشاركة بين الموجودات وهو تشبيه والنفي  
 المطلق يقتضى مشاركتها للمعدومات وهو تعطيل بل هو واجب هذه الصفات  
 ورب المتضادات وبما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وقالوا انه ابداع بالامر العقل  
 التام وبتوسطه ابداع النفس التي ليست تامة فاشتات النفس الى العقل التام  
 مستقبضة عنده فاحتاجت الى الحركة من نقصان الى الكمال وان تم الحركة  
 الابدية لها حدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط  
 الافلاك الطبائع البسيطة المنضوية بتوسط الوسايط حدثت المركبات من المعادن  
 والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستعداد له من الانوار  
 القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملاً على عقل  
 كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات وجب أن يكون في العالم  
 السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة  
 تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل  
 الاول فصار مرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكان تحرك  
 الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك  
 الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال لا تسمى هذا ما كان عليه

قد ماؤهم وسينظروا الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه أظلمة التي يؤذي  
 عن الامام الذي لا يجوز خالوا زمان منه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج  
 الى المعسل ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب  
 المتقدمة كيلا يطلع على فضائلهم ثم انهم تفلسوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس  
 الدينية والامور الشرعية وتخصوا بالخصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء  
 منهم فأنظروا اسقاط الكاليف واباحة الحرمات وصاروا كطليونات الهماوات  
 بلا ضابط دين ولا وازع شرعي فعوذناهم من الشيطان واسأله من شرح المواقف  
 (الباطنية) انما لهم هذا القالب لحكمهم بان لكل ظاهري طائفا ولكل قزيلي تاويل  
 ولهم القالب كثيرة فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمردكية وبخراسان  
 العلوية والمطلة وهم يقولون نحن امة ماعيلية لا تميزنا عن فرق الشيعة باثبات  
 الامامة لاسماعيل بن جعفر رضى الله عنه وهو ابنه الا كبر المنصوص عليه بالامامة  
 ثم ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام القلاسة وصنفوا كتبهم  
 على ذلك المنهاج فقالوا في الباري تعالى انما نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم  
 ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات فان الاثبات الحقيقي يقتضي  
 الشريك بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي اطلقنا عليه وذلك تنبيه فلا يمكن  
 الحكم بالاثبات المطلق والنفي المطلق بل هو الالهي المتقابلين وخالفنا الخصمين والحقاكم  
 بين المتضادين وتفاوت في هذا الفصل محمد بن الباقر رضى الله تعالى عنه أنه لما وهب  
 العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر فهو عالم قادر  
 بمعنى أنه وهب العلم والقدرة لاجبى انه عام به العلم والقدرة أو وصف بالعلم والقدرة  
 فقيل فيهم انهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك  
 تقول في القدم انه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وضرته  
 أبدع بالامر العقل الاول الذي هو تام بالفعل ثم توسع طه أبدع النفس الثاني الذي  
 هو غير تام ونسبة الفعل الى العقل امانسة النطقة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير  
 واما نسبة الولد الى الوالد والنتيجة الى المنبع واما نسبة الاتي الى الذكر والزوج  
 الى الزوج قالوا ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل استباحثت الى حركتها من التنص  
 الى الكمال واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الاغلاط وتحركت حركة دورية  
 بتدبير النفس أيضا فتركبت المركبات من المصادن والنبات والحيوان والانسان  
 واتصلت النفوس بالجزئية بالابدان وكان نوع الانسان مقبزا عن سائر  
 الموجودات بالاستعدادات الخاصة لفيض تلك الانوار وكل عالمه في مقابلة العالم كله  
 وجبت كل في العالم العلوي عقل ونفس كل وجب أن يكون في هذا العالم  
 عقل مشخص هو كل وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ وسموه النباطق

وهو التي ونفس مشتملة هو كل أيضا وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجه  
 الى الكمال أو حكم النطفة الموجهة الى النمام أو حكم الاتي المزدوج بالذكر  
 ويسمونه الاساس وهو الوصي قالوا وكان تحركت الافلاك بتحرك النفس والعقل  
 كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحرك النبي صلى الله عليه  
 وسلم والوصي في كل زمان دائرة على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الحد والآخر ويدخل  
 زمان القيامة وترتفع التكاليف وتفضل السن وانما هذه الحركات الفلكية والسنن  
 الشرعية لتبليغ النفس الى سال كمالها وكمالها بالوفا الى درجة العدل وانما هذا به  
 ووصولها الى مرتبة فعلا وهو القيامة الكبرى فتعمل تراكب الافلاك والعناصر  
 والمركبات وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى  
 السموات كالكتاب المرفوم وفيه يحاسب النلق ويخير الخير من الشر والمطبع من  
 العاصي وتعمل جزئيات الحق بالنفس الكل وجزئيات الباطل بالانسان المبتل  
 فحين وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى المآلة انه هو الكمال  
 ثم قالوا ما من فرقة وحكم من أحكام الشرع من يسع واجارة وهدى ونكاح  
 وطلاق وجراح وقصاص ودية الا وله وزن من العالم حدد في مقابلة عدد وحكما  
 في مطابقة حكم فان الشرائع عوالم روحانية اهرية والعوالم شرائع جسمانية خليفة  
 وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزن تركيبات الصور والاجسام  
 ونسبة الحروف المفردة الى المركبات من الكلمات كالسائط المردة الى المركبات  
 من الاجسام ولا كل حرف وزان في العالم وطبيعة تعصه وتأثير من حيث هذه  
 الخاصة في النفوس فمن هذا صارت الاسامى المستفادة من الكلمات الطبيعية  
 غذا للنفوس كما صارت الاغذية المستفادة من الطبيائع غذا للابدان وقد قدر الله  
 تعالى أن يكون غذا كل موجود مما خلقه منه فعل هذا الوزن صاروا الى انه يصغر  
 أعداد الكلمات والآيات وان التسعة مائة من سبعة واثنى عشرة وأن التاميل  
 مركب من اربع كلمات في احدى الشهادات ثلاث كلمات في الشهادة الثانية وسبع  
 قطع في الاولى واثنى عشر حرفا في الثانية وكذلك في كل اية امكتم - م - ا - م - ا - ج - ذ - ن  
 مما لا يعمل المعامل فكرته فيه الا ويهجر عن ذلك خوفا من مقابلته بنسبه وهذه  
 المقابلات كانت طرقا لا يفهم قد صنفوا فيها كما اودعوا الناس الى امام في كل  
 زمان يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه اد وضاع والرسوم  
 ثم اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن الصباح دعوة  
 وقصر على الازامات كلفه واستظهر بالرجال وتخص بالفلاح وكان يد مصهوده  
 على قلعة الموت في شعبان سنة ثلاث وعشرين وأربعمائة وذلك بعد أن هاجر الى بلاد  
 امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لانباء زمانه فعاد ودعا الناس أول دعوة الى تعيين

امام صادق قائم في كل زمان وتغير الفرقه الناصبيه من هذه الفرقه بهذه النسكه  
 وهو أن لهم اماما وليس لغيرهم (الى هنا من الملل والتعل للشمري الثاني) والازامات  
 التي قصرت كلتم عليها كورة فيه وانما تركاها شيئا من تطويل بلا طائل  
 لانها كانت يسميهم منها الاطفال والجانين وتضعك الشكلى والى اقه المتشكك من  
 قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا واقه اعلم وانهم أن المصنف قد الله  
 مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أساء اليه في خطبة الكتاب  
 ومحصروا لها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم  
 بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى للنفس فهم الاصحاب منه أن مراده  
 مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فاما تسمى كلاما مجازا لانها  
 على ما هو كلام حقيق حتى صرحوا بأن الانطاط حادثة على مذهبهم أيضا لكنها ليست  
 كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاحده كعدم كقار  
 من أنكر كلامية ما بين دفتي المساحف مع أنه علم من الذين ضرورة كونه كلام الله  
 تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيق وعدم كون  
 المقروء والمفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يحق على المتنط في الاحكام  
 الدينية فوجب حل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفس  
 عنده أمر اساء اللفظ والمعنى جميعا فاقا بذات الله تعالى وهو مكتوب في المعاصف  
 مقرء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير المكتبة والقراءة واللفظ المجردة ولم يقل  
 من أن الحروف والانطاط مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك القرب انما هو في التلفظ  
 بسبب عدم مساعدا الالة فالتلفظ حادث والالة الاله على الحدوث يجب حلها على  
 حدوثه دون حدوث المفوظ جميعا بين الالة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا  
 لما عليه متأخروا اصحابنا الا أنه بعد التأمل يعرف حقيقة تم كلامه وهذا الحمل  
 لكلام الشيخ مما اختاره محمد النهرستاني في كتابه المسمى خباية الاقدام ولا شبهة  
 في أنه أقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف للسيد  
 في آخر المقصد السابع في أنه تعالى متكلم (قوله كعدم الكفار الخ) اعلم أن  
 الكفار من أنكرها انما هو اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من معتزلات  
 البشر وأما اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى  
 بل دال على ما هو صفة حقيقة قائمة بذاته جل وعلا وهو من مبتدعات الله تعالى  
 ومعتزلاته بأن أوجده في لسان الملائكة ولدان النبي عليها السلام أو أوجد تقرشا  
 دالة عليه في القروح المفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب أكثر الاشاعرة  
 فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا (من حاشية المواقف لحسن جلبي عليه الرحمة)  
 واعلم أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفس القديم واللفظي الجاهل

فحينئذ وصفها هو من لوازم القديم دل على أن المراد بنفسها وجنس وصفها  
 هو من لوازم الحادث دل على أن المراد باللفظي ثم هل هو مشترك لفظي أو معنوي  
 وهل المعنوي مترادف أو مشترك قال الحق الاوجه أنه مشترك معنوي مشترك كذا  
 في النجم الوفا وقد كتب بدي قوله مشترك معلا هكذا لأن الاطلاق في كل من المعينين  
 يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدور المشترك بينهما وهو متعلق بالكلم  
 أهم من أن يكون ذلك المتعلق نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فإن الوضع  
 فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التحقق والاصل في الاطلاق الحقيقة انتهى بحظه  
 رحمه الله (موضوع العلم) ما يثبت فيه عن أعراضه الخاتمة أي يرجع اليه البتة اليها  
 وهو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لبايساويه على ما ذكره المتأخرون  
 وذلك البتة أما أن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المستند ويثبت له ما هو عرض  
 ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم طه حيز طبيعي أو بان يجعل نوعه موضوع  
 المستند ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجوان في قولهم كل حيوان طه قوة العس  
 أو يثبت له بالعرضية لامرأهم بشرط أن لا يتجاوز في العموم من موضوع العلم كقول  
 الفقهاء كل مسكر حرام أو يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المستند ويثبت له  
 العرضي الذاتي أو ما يلقى لامرأهم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك بحر كين  
 مستقيمين لا بد وأن يسكن بينهما فتقوله ما يثبت فيه عن أعراضه الذاتية بحمل  
 تفصيله ما ذكرناه اذ لا ريب في أنه يحدث في العلوم عن الاحوال الخمسة بأنواع  
 موضوع العلم بل ما من علم الا يوجد فيه ذلك جلال الدواني على التهذيب (مقدمة)  
 بكسر الدال أو يقتضها بمعنى ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لا ارتباطها به ونفعه  
 فيها وهي مقدمة الكتاب وأما مقدمة العلم فالتوقف عليه الشروع في مساته وهو  
 معرفة حدودها وهي موضوع مقدمة الكتاب هي طرف من الكلام ومقدمة العلم  
 هي الادراكات التي يتوقف عليها الادراكات مسائل العلم فالعلم هو مقدمة الكتاب  
 وادراكات مسبها هي مقدمة العلم جلال الدواني على التهذيب (اعلم) أن أرباب  
 التصنيف كثيرا ما يقدمون أمام المقصود طائفة من الكلام تنفع الطالب بادرالك  
 معانيها في ذلك المقصود ويسمونها بالمقدمة كالسبعون طائفة من كلامهم فنأو قسمها  
 أربابا أو فصلاتا ويجعلون كتبهم مشتملة على هذه الامور واشغال الكل على الاجزاء وهي  
 هنالك ان رسم المنطق والحاجة اليه وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب وأما مقدمة  
 العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع في مساته وهي معرفة مسله وموضوعه  
 وغايته مقدمة الكتاب هي طرف من الكتاب ومقدمة العلم الادراكات التي  
 يتوقف عليها الادراكات مسائل العلم فاللفاظ مقدمة الكتاب وادراكات معانيها  
 هي مقدمة العلم غانم البغدادي على التهذيب (اعلم أن الطالب أربعة) أحدها

مطلب ما يحسب الاسم كقولنا ما العنقاء أى ما عدل هذا اللفظ ومفهومه  
 ثم مطلب هل البسطة كقولنا هل العنقاء موجودة أو معدومة ثم مطلب ما يحسب  
 الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء موجودة  
 فى الهند أم فى السند الى غير ذلك فطلب ما يحسب الاسم مقدم على هل البسطة  
 ومطلب هل البسطة مقدم على ما يحسب الحقيقة وما يحسب الحقيقة مقدم على  
 هل المركبة من ناحية المطالع (لما طلبان) مطلب ما يطلب به التصور ومطلب  
 هل يطلب به التصديق والتصور يحسب الاسم وهو تصور شئ باعتبار مفهومه  
 مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج وهذا التصور يجري  
 فى الموجودات قبل العلم بوجودها وفى المعدومات أيضاً والطلب به لما شارحة  
 للاسم وثانيه ما تصور يحسب الحقيقة أعنى تصور الشئ الذى يعلم وجوده من حيث  
 انه موجود والطلب لهذا التصور بالحقيقة وكذا التصديق ينقسم الى التصديق  
 بوجود الشئ لنفسه والى التصديق بشئونه لغيره والطلب للاول هل البسطة والثانى  
 هل المركبة ولا شبهة بان مطلب ما شارحة مقدم على مطلب هل البسطة  
 فان الشئ ما لم يتصور مفهوما لم يمكن التصديق بوجوده كما أن مطلب هل البسطة  
 مقدم على مطلب ما الحقيقة لانه اذا لم يعلم وجود الشئ لم يمكن أن يتصور من حيث  
 انه موجود ولا ترتيب ضروري بين هل المركبة وما الحقيقة لكن الاولى تقديم الماهية  
 من الحاشية القديمة على شرح العمريد (حقيقة الشئ وما حيت) به مطلق التعريف  
 يظل على ترادفهما والمشهور أن الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتبارها  
 يعنى أن الماهية عبارة عما به الشئ يكون هو هو وصدق على شئ فى الخارج  
 كماهية الانسان التى هى الحيوان الناطق ولا يصدق على شئ فى الخارج أصلا  
 كماهية العنقاء وهو طير بطريقى القاف مثلا وأن الماهية عبارة عما به الشئ يكون  
 هو هو ولكن لا بد من صدقه على شئ فى الخارج كماهية الانسان وغيرهما به لثبوت  
 هو هو الضميران لثبوت أو أحدهما والآخر لا وهو مبتدأ وخبر والمجرع خبر عن الشئ  
 وبه متعلق بكان المقدور وجله الشئ هو هو فى حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى أن كون  
 الانسان انسانا بنفسه لا يجعل جاعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى مية  
 الشئ ثلثه استنتاجه عن السبب طلب الضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا  
 بسبب الناطق فيكون حقيقة لانه لا سببه فى الماهية كما عرفت على أن الناطق  
 سبب لثبوت الحيوان لانه كون الانسان انسانا كالمحيوان الناطق للانسان  
 بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون أى بدون الضاحك  
 والكاتب فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشئ هو هو يعنى كانه اشارة الى  
 أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما يحسب المفهوم ولا يحسب



الاستعمال فأشار ثانيًا إلى أن بينهما افتراضًا اعتبارًا بالاحتمال باحتمال تحققه  
 في الخارج حقيقة بأن وجد ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار تشخيصه حقيقة  
 يقال شخص بصره فهو وشاخص إذا قطع عنه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية أي مع  
 قطع النظر عن كل واحد من الصفات والتشخيص رمضان أفندي على شرح الصائد  
 لتفسيرنا (والماهية) منها بسيطة وهي ما لا يبرهن ومنها مركبة وهي ما لا يبرهن  
 موجودان ضرورة أن دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فإن وجود  
 الإنسان والشجر والبيت وآشغالهم المركبات ضرورية وكذلك تركبها أيضًا  
 معلوم بالضرورة وأما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محتمل تأمل  
 وقد يستدل عليه بأن المركب لا بد وأن ينتهي في التحليل إلى البسيط لأن كل كثر  
 وإن كانت غير متناهية من الواحد لأنه مبدأ لها فلو انتهى الواحد انتهت الكثرة  
 لا تنفصم أبدًا من شرح التعبير بل على قولنا (الماهية) أن أخذت من حيث هو هو  
 من غير التفات إلى أن يقاربه شيء من العوارض والوارق أو لا بل يلتفت إلى مفهومه  
 من حيث هو هو قسمي المطلق والماهية بلا شرط شيء وإن أخذت مع الشخصيات  
 والوارق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وممكنة إذا  
 الأول المطلق موجود في الخارج لأنه يبرهن من المخلوط الموجود في الخارج وجزء  
 الموجود في الخارج موجود في الخارج وإن أخذت بشرط العوارض عن الشخصيات  
 والوارق تسمى مجردة والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لأن  
 الوجود الخارجي أيضًا من العوارض وقد فرض مجرد اعتبارها بل انما يكون في العقل  
 وإن كان كونه في العقل من الوارق لأن المراد بقصر يده عن الوارق الخارجية  
 من شرح المطالع للاصفهاني (اعلم أنهم اختلفوا في أن الماهيات الممكنة هل هي  
 مجعولة لا يصح جعل أم لا على أقوال ثلاثة الأول ما اختاره المصنف وهو أنها كلها  
 مجعولة لا يصح سواء كانت مركبة أو بسيطة وذلك لأن الخروج إلى تأثير الفاعل  
 هو لا يمكن العارض للمركبات والبسائط فكلاهما محتاجة إلى جعل الجاعل ثم لا أثر  
 الحاصل في الخارج من جعل الجاعل أي بأثر الحاصل هو ذات الممكن لا وجوده  
 فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة لا يصح جعل الجاعل دون وجوداتها الثاني  
 غير مجعولة مطلقًا مركبة كانت أو بسيطة إذ لو كانت الانسانية مثلاً لا يصح جعل الجاعل  
 لم تصح الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وطلب الشيء عن نفسه تعالى  
 أقول أنا لا نسلم استحالة فإن المعدوم في الخارج مطلوب عن نفسه وإنما الحاصل  
 هو إيجاب المعدوم وحاصله أن عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج  
 وأما لا يصدق عليها حكم إيجابي بل يصدق عليه جميع الأشياء حتى يطلب نفسها  
 عنها حسب الخارج لأنها تنفرد في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا

الافسانية لافسانية والحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف  
البيسط ادلو كان البسيط مجعولا لكان ممكالا ان المجعولة فرع الاحتياج الى المؤثر  
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاتينية فيلزم أن يكون  
في البسيط اتينية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خالف والجواب أن الامكان نسبة بين  
الماهية ووجودها لا بين أجزاء الماهية حتى يقتضي الاتينية فيها (من شرح التعبير  
لعل قوشجي) في تحقيق أن الماهية مجعولة أو غير مجعولة قال بعضهم أن الماهيات  
مجعولة مطلقا لانها ممكنة وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضي شيقين  
ولاشيقين في البسيط والمركب يحصل الى البسيط لوجوب تنهاى أجزاء الماهية  
وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزاء دون البسيط لتدليل القول  
الثالث وأنت خبير بأنه لم توارد الاقوال على محل واحد وتحقيق المقام أن الجعل  
قسمان بسيط وهو الذي يعتدى الى مفعول واحد فهو وجعل التطلعات والنور  
ومركب وهو الذي يعتدى الى مفعولين وهو قسمان أحدهما أن يكون الجعل بين  
مفعوليه صحيحا مفيدا فهو جعل الله الانسان موجودا والثاني أن يكون غير  
مفيد فهو جعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة  
كانت أو مركبة عند المحققين وعليه يعمل قول المتيقن على الاطلاق والمني  
عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وطيه يعمل قول الثاني على الاطلاق وأما  
القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وسيله في ذوق المحققين وقد شرب هذا  
المشرب الهني من منبع الزفره عند باب مدينة العلم تابعه وان قال ان العلم للشيئ  
بالحقيقة ما يكون ميبا لنفس ذلك الشيء فان ما هو عمله تظهوره مثلا فلنفس بالحقيقة  
عنه بل لو صف من أوصافه وهو ظاهره وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون  
الانسان انسانا مشلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ نعتي به انها بذواتها  
أثر الفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونها هي وثني الاحتياج الا لاحق  
لا ينافي الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست  
بافاضة مفيض في العلم واختراعه والازم أن تكون حادثة بالحدوث الذاتي وهذا  
خلف ثم ليس اختراعها في العلم الا زلي كاختراع الصور الذهنية التي لها اذا أردنا  
أظهارها لم يكن ليزم تأثرها عن الحق تأثر ادهر يابل علمه تعالى ذاته بذاته  
يستلزمها من غير تأثرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية النبوت في العلم والازم  
الجهل ومتأخرة عنه تعالى تأخر اذ اتيا لامكانها الذاتي لازما بنا ودهر با كذا  
ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في رسالته التي علمها في القضاء  
والقدر والحدوث والقلام والجبر والاختيار في سنة تسبع وخمسين ومائة وألف  
في القسطنطينية المحرومة (قال السيد الشريف في تعريفاته) الاعيان الثابتة هي

حقائق المسكيات في علم الحق تعالى وهو صور حقائق الاسماء الالهية في الحضرة  
 العلية لا تأخر لها عن الحق الا باوقات لا بالازمان فهي ازلية أبدية والعسق بالاضافة  
 التأخر بحسب الذات لا بحسب الحال فيها أيضا الفيض الاقدس هو عبارة عن التعجيل  
 الحسني الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلية ثم العينية  
 كما قال كنت ~~مستغنيا~~ مستغنيا فأحييت أن أعرف الحديث الفيض المقدس عبارة  
 عن التجليات الاسمية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان  
 في الخارج فالفيض المقدس مرتب على الفيض الاقدس فبالاقل تحصل الاعيان  
 الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم وبالنسبة تحصل تلك الاعيان في الخارج  
 مع لوازمها وتوابعها انتهى كلامه قدس سره (النقاء والقدر) النقاء ما بالمد  
 أو بالقصر وله معان كثيرة في اللغة منها الاداء والقراغ والفصل والاضاوة ابرام  
 والخلق والانهاء والموت والامانة واحكام العمل والاضاوة والاياب وانعام الوطر  
 وبوجه وغير ذلك وعند أهل الشرع قطع الخصومة أو قول ملازم مصدر عن ولاية  
 عامة وليس هو موضوع للقدور المشترك بينهما وهو انقطاع الشيء واقطعه وأما المقدور  
 بفتح الدال وتسكن فهو تعيين كمية الشيء والتقدير والحكم وأما معناه اصطلاحا  
 فنسبة أقوال القول الاول للأشعرى وجهه ورأى أهل السنة وهو أن القضاء ارادة تعالى  
 الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما دبر الال والقدر ايجادها بما عاين على قدر  
 مخصوص في ذواتها وصناعتها وأعمالها وأحوالها وأزمنتها وأسبابها العادية القول  
 الثاني للمصوفة وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذي به حصلت الاعيان  
 الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم الاولي والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي  
 به حصلت تلك الاعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانها ان الذات العلية  
 من حيث هي ليست متعلقة بشئ من الاشياء لاستغنائها التام وخلق النعمان وأما  
 أسماءها التسعة فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو أيضا لا تعلق له بشئ من الاشياء  
 ولا يتعلق به أيضا ادراكه مدركه ولا علم عالم سوى العلوم الازلية وهي الاسماء التي  
 استأثرت الذات بعلمها وأما الظاهر منها فتمتعها لا يتعلق بشئ من الاشياء أيضا كالحق  
 ومنها ما يتعلق بشئ من الاشياء كالعالم المتعلق بالعلوم والتقدير بالمقدور  
 ثم ان لهذه الاسماء الالهية صور في العلم الاولي لانه عالم بذاته لذاته وأسمائه  
 وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة  
 تسمى عندهم بالاعيان الثابتة كلمة صككت ونسب ما حيايت وحقائق  
 أو جريد وتسمى هو يات ثم ان للاعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبارها  
 صور الاسماء والآخر اعتبارها أنها حقائق الاعيان انفارجية فهي بالاعتبار  
 الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار الثاني كالارواح للابدان ولله اسم أيضا

اعتباراً واحداً اعتباراً كثرتها والناس وحدة الذات المسجلة بها باعتبار كثرتها  
محتاجة إلى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له وباعتبار وحدة الذات  
الموصوفة بالصفات مقيضة على صورها وهي الايمان الثانية وكذلك الايمان الثانية  
مستفيضة من الاسماء ومقيضة على الايمان الخارجية القول الثالث ما اختاره  
المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي معاهاتيات الباري وهو أن القضاء  
اقتضاؤه تعالى في الازل لما سيكون من الاشياء على وجه معينة مخصوصة متعلقة  
على ما هي عليه في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون على وفق ما في القضاء  
القول الرابع ما ذكره الامام الرازي في شرح النظم السابع من الاشارات ونسبها  
الواجب يجب أن يكون عالم بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بسطاً وغيره بسطاً أدى اليه  
بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأدياً واجباً اذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى  
فتعال الامام القضاء هو المaul الاول لأن القضاء هو الامر الواحد الذي يرتب عليه  
سائر التفاصيل والمساوول الاول كذلك وأما القدر فهو سائر المساوولات الصادرة  
طولا وعرضا لأنها بالنسبة إلى المساوول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة القول  
الخامس للمحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع من شرح الاشارات فتعال لما كان  
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاملة من حيث هي معقولة  
في العالم العقلي بأبداع الاول الواجب ايها وكان ايجاداً مائة على منها بالمادة في المادة  
على سبيل الابداع فمنعها اذ المادة غير متناهية لقبول صورتين معاضلة عن تلك  
الكثرة وكان الجود الالهى مقتضياً لتكميل المادة بأبداع تلك الصور فيها واخراج  
ما فيها بالقوة من قول تلك الصور إلى الفعل قدر يلفظ حكمته زماناً مستقر  
التجدد وغير مستقر الاتصال يخرج فيه تلك الامور من القوة إلى الفعل واحداً بعد  
واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كلمة بها  
واذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي  
مجمعة وبمحل على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية  
بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التفسير من قوله عز من قائل  
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجزاير العقلية وما معها  
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة  
فيها مرتين القول السادس يلهو بالحكاية وهو أن قضاء تعالى عليها ينبغي أن يكون  
عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وكل النظام وهو المسمى عندهم  
بالعناية التي هي مبدأ أعيان الموجودات من حيث جلها على أحسن الوجوه وأكملها  
وقدره ونزولها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء القول  
السابع لبعض الحكماء وهو أن قضاء تعالى عليه الاجبالي وقدره على التفصيل

القول الثامن ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الاشياء  
في العلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذى تسميه الحكمة بالعدل الاول والقدر حصول  
صور جميع الموجودات في القرح المحفوظ على الوجه التفصيلي وهو الذى تسميه الحكمة  
بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب القياسات وهو كلام طريل جدا فمن  
أراد الاطلاع عليه فليرجع الى كتابه المذكور وإلى الرسالة المنقولة عنهم هذه الاقوال  
وهي الرسالة التي ألفها شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في الحوادث  
والقدم والقضاء والقدر وأفعال العباد وما يتعلق بالتكليف سنة سبع وخمسين ومائة  
وألف واعلم أن كل شئ مما في العالم العنصري أى من البساتن التي هي العناصر  
الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان وأنشأ من كل نوع منها  
في صفها وكبرها وصور في الفلك أى منقوش في كل فلك على نحو ما وجد منها أى في  
عالم الحس بجميع هيئاته أى الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان  
وممكن ذلك كل حيوان وغيره منقوش في جميع أحواله وحركاته ومكانه وما وجد  
وما سيوجد وفي أكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ الافلاك  
أبدت منقوشة بجميع الكائنات لا تفاد صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها وضبطت على  
ما قال تعالى وكل شئ مخلوق في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة  
في سطوحها الخفية والمقفرة على تناسب والترتيب الموجود منها وليست على  
ما يحس بالبصر لتخفيف الافلاك بل على ما يليق بحال الافلاك فإما ممكن نقشه  
فهو منقوش كصورة الانسان والنبات والبعوضة وغيرها من الأنواع وكذا أشكاله  
وتخطيطه ومقداره وما لا يمكن نقشه كل رايح والمعلوم والالوان وأشكالها  
من الحركات والسكنات فهي منقوشة على وجه آخر كالكتابة حول كل شخص مسطور  
على ما هو عليه من الصغر والكبر والتشور والتوا والانس والغير من أول  
نشوءه إلى آخر أمره وهذا يرى الشئ الواحد في النوم على هيئات مختلفة وأحوال شتى  
من أول أمره إلى آخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه (من شرح  
حكمة الاشراق العلامة الشيرازي بعدد كرمقام كن قرية إلى الاواخر حرره الشريف  
محمد الراغب الوزير) قضاء حكم اجاليست بأحوال موجودات مثل حكم من يموت  
هو انسان وقدر تفصيل اين حكمست بتعيين اسباب وازمنة بحسب قابليات مثل  
حكم يموت زيد وفلان روز بفلان مرض وقضا تابع علم ازليست بموجودات اين علم  
تابع علمست باعيان ثابتة وقدر تابع علمست بأحوال اعيان ثابتة واين علم تابع اعيان  
ثابتة استداود قصير در شرح خصوص حكويده الايمان ليست بموجودة بجمال  
العلم اعلى ليتوجه الاراد بأن يقال لم جعل عين المهدي مقتضية للاعتقاد وعين  
الضال مقتضية للضلال كما لا يتوجه أن يقال لم جعل عين الكلب كلبا نجس العين وعين

الانسان انسانا ظاهرا بل الالهة صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم  
 بل عين الاسماء والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة  
 فهي الثابتة أزلا وأبدا لا يتعلق بالعمل والابحاديها كما لا يتطرق لعدم والافتناء اليها  
 وصباغ كرباس واكرباس غيسازد ورونك دارنك غيسازد بل كركباس رارنك  
 ميسازد وخذاي تعالى هم ذات واذات غيسازد ووجود او وجود غيسازد بل كذا ذات او  
 موجود ميسازد شيخ ابو علي وفقه كه آلو ميسوزد ومعنى الماهيات ليست بمجموعة  
 بعمل الجاهل برسيد ندر جواب فرموده ~~ن~~ نعمل الورا الو غيسازد بل كذا  
 الورا موجود ميسازد وني خادم قضاست بجانجه طبيب خادم طبيعتست  
 اكر موافق قضاست كذا يكونه راه غيادليس لثمن الامر شي انك لا تهمدي  
 من احببت وتعليق قضاست بآيت است كه امر ونهي هم از قضاست وثواب  
 وعقاب خاصيت فعل ونيست ماست فعل ونيست مقتضى بمقتضى است  
 وفعل ونيست مقتضى دوزخ بجانجه سقمونيا مسهل وذهر قاتلث  
 از (شرح ديوان علي كرم الله وجهه لقاضي مير حسين) مراتب  
 الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث اذناها الموجود بالغير الذي  
 يوجد غير هذه الموجودات ووجود بغير ذاته وموجود بغيرها فاذ انظر  
 الى ذاته مع قطع النظر عن موجوده اسكن في نفس الامر انشكالك الوجود عنه  
 فلا شبهة في أنه يمكن ايضا تصور انشكالك عنه فالتصور والتصور كلاهما ممكن  
 وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واسطها الموجود بالذات بوجود  
 هو غيره أي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انشكالك الوجود  
 عنه فهذا الموجود ووجود بغير ذاته فيمنع انشكالك الوجود عنه بالنظر الى ذاته  
 لكن يمكن تصور هذا الانشكالك فالتصور محال والتصور ممكن وهذا حال  
 واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين وأغلاها الموجود بالذات بوجود  
 عينه أي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود بغير ذاته فلا يمكن  
 تصور انشكالك الوجود عنه بل الانشكالك وتصوره كلاهما محال وهذا حال  
 واجب الوجود على مذهب الحنابلة وان أردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح  
 بالحال مما نورد في هذا المثال وهو ان مراتب المضي في كونه مضيئا ثلاث أيضا  
 الاولى المضي بالغير أي الذي استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذي استضاء  
 بحالة الشمس فهنا مضي موزع بغيره وثالث آفاذا الضوء الثانية المضي  
 بالذات بغيره أي الذي يقتضي ذاته الضوء اقتضاء بحيث يمنع تحلفه  
 عنه بكمر الشمس اذا فرض اقتضائه الضوء فهذه المضي للذات ووضو بغير ذاته  
 الثالثة المضي بالذات بغيره وهو بحيث كضوء الشمس فانه مضي بذاته لا بغيره

على ذاته فهذا أعلى وأقوى ما يتصور في كون الشيء شيئاً فان قيل كيف عرف  
 الضوء بأنه معنى مع أن المعنى كما يتبادر إليه الأوهام العامة ما قام به الضوئيات  
 ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المعنى في اللغة وليس كلاً من غيره  
 فانما إذا قلنا ذلك الضوئى بذاته لم نرد به أنه قائم به ضوء آخر وما ردينا بذلك الضوء  
 بل أردنا به أن ما كان حاصل لكل واحد من المعنى بغيره والمعنى بذاته بضوء هو غيره  
 أعني الظهور على الإبصار بسبب الضوء وهو حاصل للضوء لنفسه بحسب ذاته  
 لا بأمر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء أقرى وأكمل فاعلمنا بهر ذاته ظهوراً  
 لا شفاء فيه أصلاً وظهوراً غيره على حسب قائلته (شرح هداية الحكمة للفاضل  
 مير حسين الميرزا) للوضع عند أهل العربية معنيان أحدهما جعل الشيء بازاءه  
 ليدل عليه بنفسه وهو المعنى الخاص المتبادر منه عند الإطلاق المعتبر  
 في اصطلاحهم من الثلاث والقرادف والاشتراك وغيرها التفريق بين  
 الطبقات والمجازات وثانيهما جعل الشيء بازاء المعنى ليدل عليه ولو عرفت القرينة وهو  
 المعنى العام الشامل للتحية والمجاز ويتقسم كل من المعنيين إلى وضع العينين  
 كما في المتردات وإلى وضع الأجزاء كالأجزاء المركبات وأيضاً يتقسم إلى الوضع  
 الشخصي وهو وضع الشيء الموقوف بخصوصه للمعنى النوعي كوضع الإنسان  
 للحيوان الشاطئ ووضع الحروف لمعانيها وإلى الوضع النوعي وهو وضع الشيء الموقوف  
 مع أشياء أخر بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والمجازات وأيضاً يتقسم إلى  
 الوضع الخاص للموضوع له الخاص كوضع الأعلام الشخصية وإلى الوضع العام  
 للموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس وإلى الوضع العام للموضوع له  
 الخاص كوضع الحروف والضمائر وأسماء الأشارات والموصولات والمشتقات  
 والمركبات والمجازات (من حاشية ميرزا أبي الفتح على شرح التهذيب للدواني) معنى  
 الملاحظة في المشتق أن يلاحظ اسم الفاعل التلاني المجرى والمز يدق به والرباعي  
 المجرى والمزيد فيه بوجه عام أي من غير تعيين لفظ ويوضع بازاءه ذات متصفة بجدا  
 الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم سائر المشتقات ومعنى الملاحظة في المركب  
 أن يلاحظ لفظ المركب التام ولفظ المركب الناقص بوجه عام أي من غير تعيين وضع  
 ويوضع بازاء معنى مركب ومعنى الملاحظة في المجازات أن يلاحظ لفظ المجاز المجرى  
 ولفظ المجاز المركب بوجه عام أي من غير تعيين لفظ المجاز ويوضع بازاء معنى مناسب  
 للمعنى الموضوع له منه انتهى (الأمجد) عبارة عن ثمان كلمات مشهورة متعقبة بهذه  
 الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة  
 بتعليمها المبتدئين بعد ما علموا حروف الهجاء مفردة واتهم كتابها الثمانية على قلم  
 وترتيب المؤلف لطباع منشط لهم على أخذها وضبطه والسر في ذلك على الظاهر

هو الاشعار المبتدئ بعد فعله المفردات والثنائيات المنتظمة أن في الكلام  
تركيبات ثلاثية واربعية أيضا غير منتظمة على نظام مألوف ليستأنس بولوع  
الخاصات أيضا فيسيرة الشروع في تعلم مطلق الكلام وفي سر آخر هو اناسهم  
بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد قبحهم من تركيبات موهلة هيئاته  
يؤيده ما ذكر والهامن المعاني هو أن أعجب يعني أخذوهوز يعني وصحب  
وسلبي يعني وقت وكلم يعني صامتكلما وسفهم يعني أسرع في التعلم وقرشت  
يعني أخذها بالقلب وتخذ يعني حفظ وظلغ يعني أتم فتكون كلها على صيغة الماضي  
من الثلاثي أو الراجح المعنى المجموع على ترتيبها يصير بالقاعدة يداكر ديدريوس  
واقشد معن كوي شذوذ يسلموخت دردل كرفت تكاه دلشت تمام كرد  
وهي هذا يعني امكان اعتبار قاعدة أخرى أيضا فيها هي تأليفهم بالمعاني المربوطة  
بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط ليستقط منها الذي المتعلم اذا عرفها  
أن الامثلة الثلاث يشانه في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف  
على المقصود وتكرار التكلم والامراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه  
والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب القلموس بقوله  
وأعجب الى قرشت ولكن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف  
أسمائهم هاكرو يوم الظلة فقلت ابنة كلن

كلن هدم ركني هلك وسط الملو سيد القوم اناء العصفق نار او صفاظله

جعلت نار اعليهم دارهم كالمصطف

ثم وبعد ابعادهم فخذ خطف فسيوها الرادف انتهى ولا ينبغي غرابته من وجوده شق  
ظاهرة على المتأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب الايكة بشار مطرت عليهم من  
مصاية بدعوة شعب عليه السلام على طبق ما اقترحوه بقولهم فامة طعلينا كسفا  
من السجود يدل أيضا على قدمها مع اشتغالها على بعض الاسرار والاشارات ما روى  
عن محمد بن علي الباقر قال لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام كان وهو ابن يوم  
سكانه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة اشهر أخذت والدته يده وجات به الى الكتاب  
وأقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل أعجب فرغ عيسى  
عليه السلام رأسه فقال هل تدري ما أعجب فعلاه بالهدى ليضربه فقال يا مؤدب  
لا تضربني ان كنت تدري والا فاسألني حتى أعرفك قال فسر لي فقال عيسى  
عليه السلام الاتق آلاء الله واليه بهجة الله والجيم جلاله والذال  
دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاي زفير جهنم  
حلى حلت الخيطاي عن المستغفرين كلن كلمات الله لا مبدل لكلماته معصم  
صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فخرهم فقال المؤدب خذي أيها المرأة



سيدنا بل قد علم ولا حاجة له في المردب وعمل بل أن بضاعه أن أجد موضع في قديم  
الزمان سواء فرض أنه من الله تعالى أو من المخلوقين ما فرضوا عليه من قديم الأيام  
من الحساب المشهور بالجل بضم الجيم وفتح الميم المشددة والمنخفضة ومن لطائف  
الانصاف المساعدة لهذا المطلوب أن جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية  
وعشرون حرفاً فجعلوا سبعة وعشرين منها أصول مراتب الاعداد من الاتحاد  
والعشرات والمئات واحداً لئلا تقلصنا جوارحها إلى ضم شيء آخر إليها أصلاً فضلاً  
عن تكرارها كما احتج في أرقام حساب أهل الهند إلى ضم علامة صفر في عشراتهم  
وصفرين في مائتهم وثلاثة في آحاد الألوف وهكذا فيصير المقصود في جميع المراتب  
من نفس هذه الحروف بالاقتراد والتكبير والتقديم والتأخير كما هو المتقرر المشهور  
في حساب أهل اليوم في بلادنا والدليل على أن اعتبار هذا الحساب من قديم  
الأيام ما نقله المفسرون عن بعض الاكابر في تفسير المقطعات القرآنية أن كل حرف منها  
يدل على مدة قوم وأجل آخر ينسحق نقولوا عن اليهود أنهم بعد صراع مفتوح حوثة  
البقرة قتلوا أمة أشاءة إلى أن مدة بقا شريعة محمد صلى الله عليه وسلم إحدى وسبعون  
سنة عدد مجموع الالف واللام والميم فلما قرأ عليهم سائر الفرائض ارتفعت الشبهة عنهم  
وأيضاً يدل عليه ما روى أن أبا القاسم بن روح الله قدس سره قال في جواب رجل  
سأله عن معنى قول العباس ونبي الله عنه لثني صلى الله عليه وسلم إن كان  
أباً طالب قد أسلم بحساب الجمل وعقديده ثلاثاً وستين عنى بذلك أنه أحد حيوات  
وتفسير ذلك أن الالف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والالف واحد والهاء  
ثمانية والدال أربعة والجيم ثلاثة والواو ستة والالف واحد والدال أربعة فذلك  
ثلاثة وستون انتهى لحاصل هذا المعنى ومودى هذا التفسير على الظاهر أن قوله  
وعقديده الخ عطف فقري لقوله قد أسلم بحساب الجمل والمراد منها أن أباً طالب  
أخبر عن إسلامه بأشارة حسائية يفهم أهل البقرة منها أنه أقر بامهات أسمائه وصفاته  
التي يمكن أن يرجع إليها البواقي فظهر عما تلونا عليك أن حساب الجمل معمول عليه  
من قديم الأيام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف  
بأبواب لفظ يدل بنفسه أو باعتبار معناه القوي أو الاصطلاحي بغير مس أنواع  
الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في المعينات أن يعبر  
مثلاً عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لإيمانه وعن غير ضئط  
بالعندليب باعتبار أن اسمه باللهارسية هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة  
عن حدوث أمثال هذه الاصطلاحات في معنى طه أنه يجوز أن يكون المراد به ما بدر  
منطاباً للنبي صلى الله عليه وسلم باعتبار أن عدد مجموع الطاء والهاء أربعة عشر  
وفي عدد هاء بصير الهلال بدر من الشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية

أموره متناحية تلذ وتفسد منها الاصماغ والقلاوب وسهل بها الضبط والحفظ  
 كما هو المعمول في هذه الأزمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج  
 نوع آخر منه يسمى بالينيات وفوضه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلاً اذا اعتبرت  
 اسمائها اعتبارين الاول اعتباراً في الالف المطابق للسينات فيكون بهذا  
 الاعتبار عدد الالف واحداً والباء اثنين والجيم ثلاثة وهكذا الثاني اعتباراً في  
 الالف فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة وعدد مجموع مسمى الالف والباء  
 وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد الجيم مئتين مجموع مسمى الالف والباء  
 فيقال الحساب الاول حساب الزبر والحساب الثاني حساب الينيات ووجه التسمية  
 في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن أن تكون مناسبة تقابلها في لفظ القرآن في بعض  
 الحروف يكون زبرها كدمن يثبت في الحساب كسكل من حروف قرشت وبعضها  
 بالعكس كسكل من حروف كلن وبعضها متساوي الزبر والينيات كما اتفق في خصوص  
 سين سفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء  
 من جعلها اتفاقاً مطابقة عدد الالف لعدد محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد ينات لفظ  
 على لعدد زبر لفظ ايمان لفظ جلال الدين الدواني في ذلك رباعياته المشروحة  
 بقوله (رباعي) خورشيد كالست نبي ماه ولي \* اعلام محمدت وایمان علی \* كرىنى  
 برین حقن مبطلي \* بنصكر كه زینات اسماست جلی \* فهذه كلها اعتبارات  
 اصطلاحية معظم فوائدها انما هو ما ذكرناه لكن قوم من المتصوفة بناء على ما تخيلوا  
 من أن مراتب الاعداد منطقية على مراتب العوالم وانها مراتب حقائق الاشياء حتى  
 لو وفي أحد للاطلاع على جميع خواصها وأحوالها انكشفه أحوال الموجودات  
 حتى الحوادث الحاضية والآتية كلهم اعتقدوا أن لامثال ما نقل عن بعض المتأخرين  
 من هذا الباب مثل استباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع  
 زلزلة عظيمة في سنة اثنين وسبع مائة وكان الامر كذلك أصلاً في نفس الامر فصرخوا  
 أعادهم في تلك الحيلالات فاجروا أنواع الحساب المذكور في أسماء الله تعالى بل في سائر  
 الاسماء واللفاظ وأدعوا أن ذلك باب عظيم الفوائد في الاستباطات وتخصيل المطالب  
 فاخترعوا طرقاً في وضع تلك الاسماء في الألواح بهذا الحساب فوضعوا قراة غريبة  
 من التكبير الصغير والكبير والكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع الى التاري  
 والهوائى والمائى والارضى واسقاط بعض منها في الحساب واثبت آخر منها وغير ذلك  
 مما لا طائل فتيته ثم ادعوا الى بسط طبعه الى استقاع أمثال تلك الامور طمعاً في  
 الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال الألواح المقسومة بالمراتب الموضوعه فيها  
 هذه الاسماء على هذه الأصول الموضوعه آثاراً غريبة وأحكاماً عجيبه يترتب بعضها  
 على أصل وضعها فهم يابسونها على وقتها في أمكنة مخصوصة وبعضها على تعويدها

بربطها أو ثقلها على عضو معين مرعسة في جميعها الساعات المرافقة لتفحص  
 المطالب باعتبار أوضاع البروج والكواكب وأقنوا أيضا بتركواكل من هذه الاسماء  
 بعنوان الذكروا ورود المداومة على عددها المفصوص به المستطب من تلك الأحوال  
 خصوصاً مع رعاية أمور آخر منها موافقة الحساب لاسم الذي كروا المذكر فواءه  
 عضلية وخصائص جليلة وطائفة أخرى من المحتالين أضافوا إلى تلك الدعاوى أيا طيل  
 أخرى يصح كاد لا يتخفى بطلانها على جهال الدوام أيضا منها ادعواؤهم معرفة الغالب  
 والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب أسمائهم ما طرح عدد شخص من  
 من كل منهما مرة أو مرات حتى يبقى عدداً أقل منه ثم التنظر في بداوى اخترت من ذلك  
 والحكم بان أيهما هو الغالب وغفلوا أو تفاخروا عن أن هذا الحكم بهذا الحساب  
 مستلزم لدوام غالبية أحد المسمين على الآخر في جميع الاختصاص والأحوال  
 والازمان مع أنه باطل بالبرهان بالضرورة وأجيب من جميع ماذ كرنا بر اجراء تبعض  
 من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييد الصحة وزوجها وجلبا  
 لقلوب قوم إلى بعض الأئمة من أهل البيت مع أنه ليس في كتب خواص شعبيهم  
 ومشايعهم يقتضون شأنهم تتبع أخبارهم والقتفاء آثارهم شيء من ذلك نسأل الله  
 التوفيق والهداية ونعوذ بمن خذلان الفوايه (إلى ههنا من لسان الخواص)  
 رضى الدين التتروفي لمخاضا بسقاط بعض الزوائد (حساب الغالب والمغلوب)  
 ومن الناس طوائف بعضهم قواني لا استخراج القبولية من الطول والاقول  
 الذي هو من مدارك النفس الروحانية ولا من الخدس المبسوط على تأثيرات النجوم  
 كما زعمه بطليموس ولا من الفلق والتخمين الذي يحال عليه العرافون وانما هي  
 مغالطة يجعلونها كالحايد لاهل العقول المستضعفة ولست أذكر من ذلك الا ما ذكره  
 المصنفون وولع به الخواص من تلك القواني الحساب الذي يسمونه حساب النجوم  
 وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المتسوب لارسطو يعرف به الغالب من المغلوب  
 في المتحاربين من الملوكة وهو أن تحسب الحروف التي في اسم أحد هما بحساب الجمل  
 المصطلح عليه في حروف أبيجد من الواحد إلى الالف أحاداً وعشرات ومئين والوفافاً إذا  
 حسبت الاسم وتوصلت منه عدد فاحسب الاسم الآخر كذلك ثم اطرح من كل  
 واحد منهم مائة تسعة وتسعة واحفظ بقية هذا وبقية هذا ثم اطرح بين العددين الباقيين  
 من حساب الاممين فان كانا مختلفين في الكمية وكانا هارزون بين أو فردين فصاحب  
 الأقل منهما هو الغالب وان صككا أحدهما زوايا والآخر فردا فصاحب الاكثر  
 هو الغالب وان كانا متساويين وهما معازوجان فالملطوب هو الغالب وان كانا معا  
 فردين فالطالب هو الغالب ونقل هناك مئين اشتهر بين الناس وهما  
 أرى الزيج والافراد يسموا أقلها \* وأكثرها عند التماثل غالب

ويغلب مطلوب إذا الزوج يستوى • وعند استواء الفرد يغلب طالب  
ثم وضعوا المعرفة ما يتبع من الحروف بعد طرحها تسعة فانها معروفة عندهم مبتدأ  
من أول حروف أي يجد الى آخرها وصارت تسع كلمات نهاية عدد الاحاد وهي آية غ • بكر  
• جلس • دمت • هنت • وسخ • زعد • حط • طغض • مرتبة على فوالى الاعداد  
ولكل كلمة منها عددها الذي هي في مرتبته فالواحد لكلمة آية غ والاثنان لكلمة بكر  
والثلاثة لكلمة جلس وكذلك الى التسعة التي هي طغض فتكون لها التسعة  
فاذا أرادوا طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه في أي كلمة هي من هذه  
الكلمات وأخذوا عددها مكانه ثم يجمعون الاعداد التي يأخذونها من حروف  
الاسم فان كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها والآخر أخذوها ثم يضعون  
كذلك بالاسم الآخر وتطورون بين الخارجين كما قدمناه وهذا غير مستند الى برهان  
ولا تحقيق والكتاب الذي وجد فيه حساب النيم غير معزول الى ارسطو وعند المحققين  
لما قبله من الآراء البعيدة عن التحقيق وانبرهان يشهد بذلك فتشبهه ان كتب من  
أهل الرسوخ انتهى الخصال من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون (وقفت بالشرق  
على ملحمة مفسوبة لابن العربي الحاشي رضى الله عنه في كلام طويل شبه الانشاز  
لا يعلم ناو به الا الله تحفه أوافق عددية ورموز ملفوفة وأشكال حيوانات ناسية  
ورؤس منقطعة ونماثيل من حيوانات غريبة وفي آخرها تصبيدة على رؤى اللام  
والغالب انهم اكلها غير صحيحة لانهم لم ين على أصل على من نجامة وغيره من المقدمة  
المذكورة (أصل كتاب الجفر) وقد يستندون في حديثان الدول على النصوص  
الى كتاب الجفر ويؤمنون أن فيه علم ذلك كله من طريق الآثار والتجارب لا يزيدون  
على ذلك ولا يعرفون أصل ذلك ولا مستنده واعلم أن كتاب الجفر كان أصله أن هرون  
سعيد الجبلى وهو رأس الزيدية كان له كتاب يروي به عن جعفر الصادق وفيه علم ما يستق  
لاهل البيت على العموم وبعض الأشخاص منهم على النصوص وقع ذلك لجعفر  
الصادق وتطراؤه من رجالاتهم على طريق الكرامة والكشف الذي يقع لثلاثهم  
من الاولياء وكان مكتوباً عند جعفر في جلد ثور صغير فراء عنه هرون الجبلى وكتبه  
وسماه باسم المجلد الذي كتب منه لأن الجفر في اللغة هو الثور الصغير وصار هذا  
الاسم علماً لهذا الكتاب عندهم وكان فيه من تفسير القرآن ومواف باطنه من المعاني  
غرائب مروية عن جعفر الصادق وهذا الكتاب لم تسجل روايته ولا عرف عنه  
وانما ظاهريته مشرود من الكلمات لا يصح ما دلي ولوصح السند الى جعفر الصادق  
لكن فيه من المتقدمين نفسه أو من رجال قومهم أهل الصكرامات وقد صح  
عنه أنه كان يحذر بعض قرائته فواتح تكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر يحيى ابن عمه  
زيد بن مصرعه وعصاه فخرج وقتل بالجو زبلان كما هو معروف (من المقدمة)

كريمة في حقه (الصلو وعدم صفته) ومن هؤلاء يعني من الذين يدعون صدارته  
 فيبطلون ما يستبطل الاستقراج القريب ونزف الكائنات من صنعته هو على خط  
 الرسل ومحصول هذه الصناعة انهم صعدوا عن النقط اشكال ذات أربع مراتب  
 تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية والفرديتها وشواثلها فيها فكانت ستة عشر  
 شكلا ميزوها كلها بأجسامها ونوعها الى محمود ومهرس شأن الكواكب وبحالها  
 ستة عشر مينا كلها البروج الاثنا عشر التي لفتك والاولاد الاربعة وجعلوا لكل  
 شكل مينا وظلوظا ولا على صنف من عالم العناصر يختص به واستبطوا من ذلك  
 فتناسلوا به فخر العبادات ونوع قضائهم الا ان احكام الصيام مستعدة في اوضاع طبيعية  
 وانما فلكية وهذه المدة عندنا اوضاع فلكية وأحوال انفاقية ولا دليل  
 يقوم على شيء منها واتصل هذه الصناعة مستكنة من المظنين بالمعاش  
 في المدن ومنفوا فيها التصانيف لقوامها وأصولها كالفصل الثاني  
 منهم وقدره وهم يزعمون ان اصل ذلك من التبروات القديمة في العالم وربما  
 نسبوها الى انايل اودريس عليهم السلام ويحتمل ان يكون ذلك على ما  
 كان في خطه من وافق خطه فذلك وليس في الحديث دليل على مشروعية خط الرسل كما  
 يزعمون لان معنى الحديث كان في خطه قيا به الوحي عند ذلك الخط ولا استحالة  
 ان يكون ذلك عادة لبعض الانبياء عليهم السلام لانهم متفاوتون في ادراك الوحي  
 ومعنى من وافق خطه أي ذلك النبي فهو ذات أي فهو صحيح من بين الخط بما بعده  
 من الوحي فذلك النبي الذي كان عاده ان يأتيه الوحي عند الخط وما أخذ ذلك من الخط  
 مجردا من غير موافقة وحي فلا حصة فيه وهذا معنى الحديث والله اعلم من مقدمة  
 ابن خلدون المذكورة (السبب الرابع الواقعة بين الكليين) اعلم انه لا بد وان تصفق  
 بين كل كليين احدي السبب الرابع التباين الكلي والتساوي والعموم المطلق والعموم  
 من وجه لانه اما ان لا يصدق شيء منهما على شيء من افراد الآخر او يصدق على الاول  
 فهم امتباينان كالانسان والجرعوعلي الثاني فاما ان لا يصدق شيء منهما صدق كلي  
 من جانب أصلا أو يكون فعل الاول فهما أعم وأخص من وجه كالحبوان والايض  
 وعلى الثاني فاما ان يكون الصدق الكلي من الجانبين أو من جانب واحد فعلى الاول  
 فهما متساويان كالانسان والناسطي وعلى الثاني فاعم وأخص مطلقا كالحبوان  
 والانسان فارجع التساوي الى موجبين كليين فهو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان  
 وارجع التباين الى السالبين كليتين فهو لا شيء من الانسان يجبر ولا شيء من الجبر  
 بانسان وارجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص  
 ومجملها الاعم وصليبة جسمية موضوعها الاعم ومجملها الاخص فهو كل انسان  
 حبوان وبعض الحبوان ليس بانسان وارجع العموم من وجه الى موجبة جزئية

وسلبتين جزئيتين فهو بعض الحيوان أبيض وبعض الحيوان ليس بأبيض وبعض  
 الابيض ليس بحيوان عبده الله يردى قال الحق التفتازاني في شرح المقاصد  
 في البحث السادس من أبحاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الحمل ولا يشترط  
 في صحة الحكم المطابقة لما في الاعميان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا يمكن المطابقة  
 لما في الازدهان اذ قد يرسم فيها الكواذب بل الاعتبار المطابقة لما في نفس الامر وهو  
 المراد بالواقع ولما راجح أي خارج ذلك المدرك والمفهوم معناه ما يفهم من قولنا هذا  
 الامر كذا في نفسه وليس كذا في غيره فلهذا وباتفاق الجميع قطع النظر عن ادراك  
 المدرك واخبار الخبر على أن المراد بالامر الشان والشئ وبالتالي نفس الذات فان قيل كيف  
 يتصور هذا في الذات لو لا شئ في الاعميان كالمعدومات سيما المستنعات الجواب  
 اجاباً انما نفهم قطعاً أن قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر  
 وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم يتمكن من تعيين العبارة  
 فيها وتفصيلاً أن المطابق اضافته يحكمها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء  
 في أن العقل ضد ملازمة المعنيين والمقايضة بينهما سواء كان من الموجودات  
 او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة يهاجيه او يلبية تقتضيها الضرورة  
 او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة للضرورة او البرهان بالنظر الى نفس  
 ذلك المقول من غير خصوصية المدرك والخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر  
 وباتفاق راجح ايضاً عند من يجعل أهم ما في الاعميان على ما ينشأ من هذه النسبة تكون  
 بمعنى انها الواقع وموافق نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او المقولة من زيد  
 او عمرو وغيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة  
 الواقعة على وقتها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس  
 الامر سيما فيما بين المعدومات والمستنعات حصول الابعسب العقل وكان مندهم  
 أن جميع صور السمكيات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتبة في جبره مجرد  
 أن يسمي العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل  
 على وجوده بأن الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس  
 الامر كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين ونها ما هو غير مطابق كالحكم بتعريف ذلك  
 فلا قول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولأن من الاحكام ما هو أنزلي  
 لا يلقه نفسياً أصلاً ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتلق بوضع أو زمان أو مكان  
 مع أن المعانيقة لما في نفس الامر في الكل بمعنى واحد لزم أن يكون ذلك المتعلق  
 الخارج عن متعلق مجرد أنزلي مستقل على الكل بالله في وليس هو الواجب تعالى  
 لا متناع اشتقائه على الكثرة ولا النفس لا متناع اشتقائه على الكل بالفضل فعين العقل  
 القهال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتاب

المميز المشغل هي كل مطلب وإيسر وأنت خبير بأن ما ذكره من معضلة من  
مستدعاته على العناصر مع قوة تعالى وعنده مفاغيب القلب التي يظن أنه  
من التطبيق انتهى ثم أبطل هذا القول وأسا فلان أدت تفصيله فأرجع إلى الترح  
(نفس الأمر) عند أهل التصوف العلم الذي الحاروي الصور والاشياء كلياتها وروحياتها  
مفرداتها وكبيرها جاعا وتفصيلها عينية أو علمية وجعل بعض المعارف من نفس الأمر  
عبارة عن السقل الأول لكونه مظهر العلم الإلهي من حيث احاطته بالكليات  
المستقلة على روحياتها ويكون علمه مطابقا لعلمه تعالى وهكذا النفس الكلية  
أي الروح عبارة عنه داود قصري

(الفصل العشرون في نسبة الاعضاء والقوى إلى جوهر النفس)

اعلم أن الحكماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة فالتشال الأول هو أن جوهر النفس  
كلها والبدن كلها مركبة وهذا المثل جلدان جندري بالبصر وهو الخواص الظاهرة  
وجند لا يرى بالبصر وهو الخواص الباطنة واعلم أن لو جرد هذه القوى معونة  
في تكميل مصالح النفس تارة وفي تمكين مصالح البدن أخرى أما النوع الأول  
من المعونة فهو أن كمال النفس المتألفة في أن تعرف الحق لذاته وأشياء لأجل العمل به  
لكن عمل الخير مشروط بتعلم العرفان لكنها خلقت في أول السطرة خالية من معرفة  
أكثر الأشياء فأعطيت الخواص الظاهرة والباطنة حتى أن النفس إذا أحسست  
بموجبات تهيئت لمشاركتها بينها ومباينات فتميزت عند الحس ما به حصلت  
المشاركة بين الأشياء مما به حصلت لمباينة بينها ثم إن تلك الصور على تميز منها  
ما لا يكون مجرد تصوراتها وبما جزم الدهن بأستاد بعضها إلى البعض بالشي  
أو بالآليات وبها لا يكون كذلك فالأول هو البدنات والثاني هو النظريات فهذا  
بيان معونة الخواص في تكميل جوهر النفس وأما معونتها في تكميل جوهر البدن  
فهو أننا إن البدن حاروط فيكون أبدا في الفصل والذبول ولهذا السبب  
يحتاج إلى إيراد بدل ما يخلل عنه ولا بد من التمييز بين ما يكون ملاعما وبين ما يكون  
منافيا لهذا البيان معونة الخواص في تكميل جوهر البدن واعلم أن السبي في إصلاح  
مهمات البدن يقبل السبي في إصلاح مهمات جوهر النفس وذلك أن النفس  
انما خلقت هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن آلة النفس  
في هذا الكسب هو هذا البدن وما لم تكن الآلة لم يقدر المكتسب على الاكتساب  
فثبت أن الاشتغال بإصلاح مهمات البدن سبي في إصلاح مهمات النفس المثال  
الثاني قالوا القلب في البدن يشبه الوالي في مملكته وقواه وجوارحه بنزلة الصناع والقوة  
العقلية المذكورة كالشیر السامع والشهوة كالشي يجلب الطعام إلى المديسة والغضب  
كصاحب الشرطة ثم أن الشهوة التي هي كالعبد الجالب الطعام للمديسة قد يكون

حينئذ كما لا يخادعها بتشيل بصورة الناصح الا ان تحت فحصة كل شر هائل ومهم قاتل  
 وتكون عاقبة منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره ويكاته يجب على الملك العاقل  
 ان يسلمه وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وان  
 لا يلتفت الى تخليطهما في حق الوزير يستقيم امر المدينة فكذلك النفس الناطقة متى  
 استقامت بنور العقل واستقامت بضوء العلم والحكمة وصقلت المشهورة والفضيلة  
 متهورين استقام امر هذه الحياة الجسمانية ومن عدل عن هذه الطريقة كان كثر حال  
 الله في حقه ارايت من اتخذ الهه هواء المثلث الثالث الجديد كالهينة والنفس الناطقة  
 كالملاك والحواس الفاعلة والباطنة كالمخدود والاعضاء كالرعية والشهوة والغضب  
 كعدو قوازه في ملكه ويسعى في اهلاله رعيته فان قصد الملك قهر ذلك العدو  
 استقامت الملكة وارتفعت الخصومة وان لم ينزع عدوه ضيع ملكه واختلت  
 بادته وصارت عاقبة امره الى الهلاك المثلث الرابع مثل النفس الناطقة مثل فارس  
 ركب لاجل الصيد فشبهته وفرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقا وفرسه  
 حرا تاضا منقادا وكلبه متعلما كان جديرا بالصبح ومتى كان هوق نفسه اترق  
 وكان الفرس في نفسه جوحا والكلب غير معلم فلا فرسه فبعث نفسه على حسب  
 ارادته ولا كلبه يستقرل باشارته فهو خليق بان يعطب فضلا عن ان يسأل ذلك الذي  
 طلب المثلث الخامس اعلم ان هذا للبدن يشبه الدار الكاملة التي رويت بها كلفت  
 بيوتها وخرائبها واقمت ابوابها واهذقها كل ما يحتاج اليه صاحب الدار (ا) الرأس  
 كالقرفة في أعلى الدار (ب) الثقب التي في الرأس كالوازن في غرفة الدار (ج) وسط  
 دماغه كالايوان في الدار (د) القم كباب الغرفة (هـ) الانف كالطاق الذي فوق باب  
 الدار (و) الشفتان كصراعي الباب (ز) الاسنان كالبيان (ح) اللسان كالحاجب  
 (ط) الظاهر كالجدار القوي الذي هو ضمن الدار (ي) الوجه كسدر الدار (يا) الزنة  
 التي هي الجاذبة للنفس الباردة كالبيت الصقي (يب) جريان النفس فيها كالهواء  
 الذي في البيت الصقي (يج) القلب مع حركته الفرزية كالبيت الشتوي (يد) المعدة  
 مع نضج الغذاء فيها كالطبخ (يه) الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب (يو)  
 العروق التي يجري فيها الدم كسائر الدار (ين) الحبال بما فيها من السوداء كالخوابي  
 التي تسبب فيها الدرديات (يم) المرادة بما فيها من الصفراء كالحادة كبيت السلاح (يو)  
 الامعاء بما فيها من ثقل الطعام كبيت الخلاء (ك) المثانة بما فيها من البول  
 كبيت البئر (كا) السيلان في أسفل البدن كالواضع التي تخرج منها القاذورات  
 من الدار (كب) الرجلان كالركوب المطيع (كج) العظام مع بناء الجسد عليها  
 كالخشيب التي عليها بناء الدار (كد) اللحم في خلل العظام كالطين (كه) العصب الذي  
 يربط بعض العظام ببعض كالرسن الذي يربط به بعض الاشياء ببعض (كو) التجويفات



في جوفه العظام كالمسنادين في الدار ( كز ) الخ فيها كالجواهر والامنة الخزونة  
في المسنادين فهذا ما يتعلق بموت هذه الدار ثم ان النفس الساطقة في هذه الدار  
كذلك فيسبر بالعينين ويسمع بالاذنين ويشم بالمفترين ويدوق باللسان وينطق ايضا  
باللسان ويلبس باليدن ويعمل السانح بالاصابع ويمشي بالرجلين ويركض على الركبتين  
ويقعد على الاليتين ويسلم على الجنين ويستند بالقهر ويحمل الانتقال على الكتفين  
ويقتبل بضم الدماغ ويحرك بوسط الدماغ ويتذكر بجزء الدماغ ويصوت بالحنجرة  
ويستشق الهواء بالأنف ويمنع بالاسنان ويلعب بالمرى والمقصود من كل هذه  
الات والادوات أن يستنبط العلم وتصور هذه النفس منقطة ينشأ عالم  
المذكور متعلية بجملة الالهوت والله أعلم

#### ( الفصل الحادي والعشرون في خواص الانسان )

وقد نذكر منها أقساما ( القسم الاول ) من الخواص التي فيه أبحاث الاول  
ان الانسان الواحد لم يستكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة  
لذلك أرسنت معيشته بل الانسان محتاج الى أمور ثلاثة هي الى الطبيعة مثل  
الغذاء المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملاص ايضا لا تصلح  
للانسان الا بعد صيرورتها مصنوعة فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من  
الصناعات حتى تنظم اسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام  
بجميع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى يحضره هذا الذئب فيخرج  
ذلك لهذا فلهذه الاشياء احتاج الانسان الى أن يكون له قدرة على أن يمرض  
الاستراخي هو شر يك ما في نفسه بسلامة وضعية وهي أقسام ثلاثة أصلا هما  
وأشرهما وهو الاصوات المرسكة والسبب في شرهما أن بدن الانسان لا يتم  
ولا يكمل الا بالقلب الذي هو معدن الحرارة الغريزية ولا بد من وصول التسيب البارد  
اليه ساعية فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يحترق فخلقت آلات في بدنه بحيث  
يقدر الانسان بها على استدخال التسيب البارد في قلبه فاذا مكث ذلك التسيب  
لحظة تسخن وتنفذ فوجب اخراجه فالصالح الحكيم جعل النفس المنار جسيبا  
لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه في الهابس المتظلمة  
فخلصت هتات مخصوصة يسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك الهابس وتلك  
الهتات القصوة هي الحروف فخلصت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوها  
الحروف فخلصت الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة معروفة لصفي مخصوص  
فلا جرم ما تعرف المعاني المخصوصة بهذا الطريق في غاية السهولة ومن وجوه الاول  
ادخالها في الوجود في غاية السهولة والثاني أن تكون الكلمات الواقعة في مقابلة  
المعلومات المستكينة في غاية السهولة والثالث انها عند الحاجة تدش في الوجود

وعند الاستغناء عن ذكرها تقدم لأن الأصوات لا تليق والقسم الثاني من طريق  
التعريف الإشارة إلا أن النطق أفضل من الإشارة لوجوه الأول أن الإشارة  
لا تتناول الأمر في الحاضر وأما النطق فإنه يتناول المعلوم ويتناول ما لا يتصور  
الإشارة إليه ويتناول ما تصح الإشارة إليه أيضاً واليهيئ لأن الإشارة لا تتناول  
عن غير تلك الحدقة إلى جانب معين فالإشارة نوع واحد أو نوعان فلا تصلح لتعريف  
الأشياء المختلفة بخلاف النطق فإن الأصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة  
والثالث أنه إذا أشار إلى شيء فذلك الشيء ذاته قامت بها جعلت كثيرة فلا يعرف  
بسبب تلك الإشارة أن المراد هو شيء فذلك وحدها أو الكلمة الغالية أو الصفة  
الثالثة أو الرابعة أو المجموع وأما النطق فاتفق تعريف كل واحد من هذه  
الأحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة فظاهر أن الموثق في إدخالها في الوجود  
صعبة ومع ذلك فإنها مفرجة على النطق وذلك أن ما لا يقرأ إلى أن نضع تعريف  
كل معنى من المعاني البسيطة والمركبة نقسها لا تقدر على حفظ نقوش  
غير متناهية وذلك غير ممكن فبدروا فيه طريقا لطيفا هو أنهم وضعوا ما زاء كل واحد  
من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا بهم يجعلوا النقوش المركبة في مقابلته  
الحروف المركبة فتفسهلت الموثقة في الكتابة بهذا الطريق إلا أنه على هذا التقدير  
صارت الكتابة مفرجة على النطق إلا أنه حلت في الكتابة منفعة عظيمة  
وهو أن عقل الإنسان الواحد لا يفي باستبطاط العلوم الكثيرة فإن الإنسان الواحد  
إذا استبطع مقداراً من العلم وأثبتته في الكتابة بواسطة الكتابة فإذا لم يجد الإنسان  
آخر وقف عليه قدر على استبطاط أشياء أخرى زائدة على ذلك الأول فظهر أن العلم  
إنما كثر بكتابة الكتب فلهذا ظل عليه السلام يقدوا العلم بهذا إيمان حقيقة النطق  
والإشارة والكتابة (البص الثاني مما يتعلق بهذا الباب) أن المشهور أنه يقال  
في حق الإنسان أنه حيوان فاعلم فقال بعضهم أن هذا التعريف باطل طردوا وكسروا  
أما الطرد فلا لأن بعض الحيوانات ينطق وأما العكس فهو أن بعض الناس لا ينطق  
فاجيب عنه بأن المراد منه النطق العقلي ولم يذكر هذا النطق العقلي تفسيراً لمخسها  
فنعقول الحيوان نوعان منه ما إذا عرف شيئاً فإنه لا يدور على أن يعرف غيره حال فعله  
مثل البهايم وغيره فاعلم إذا وجدت من أنفسها أحوالاً مخصوصة فاعلم أنها لا تقدر  
على أن تعرف غيرها تلك الأحوال وأما الإنسان إذا وجد من نفسه حالة مخصوصة  
فدور أن يعرف غيره تلك الأحوال الموجودة في نفسه فالتألق الذي جعله صلا مقوماً  
هو هذا المعنى والسبب فيه أنما عينا أن كل طرق التعريف هو النطق المعبر عن هذه  
القدرة بما كمل الطرق المداهمة أو بهذا التقدير فإن تلك السؤال لا توجه  
واقعه أعلم (البص الثالث) أن هذه الألفاظ والكلمات لها أسماء كثيرة فالأول اللفظ

وفيه وجهان أحدهما أن هذه الالفاظ إنما توفرت بسبب أن ذلك الاسم لفظ  
ذلك الهمز من حلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو انطق ذلك الهمز بالجرم  
سميت الالفاظ الثاني أن تلك المعاني كانت كاملة في قلب ذلك الانسان فلما ذكر هذه  
الالفاظ صارت تلك المعاني الكاملة معلومة فكأن ذلك الانسان انطقها من الماخذ  
الى الخارج والاسم الثاني الكلمة واشتقاق هذه الالفاظ من الكلام وهو المخرج والسبب  
فيه أن الانسان إذا سمع تلك الالفاظ تأثر به بها وتأثر عقله بفهم معانيها  
ولهذا السبب سميت بالكلمة والاسم الثالث العيان وهي مأخوذة من العبر  
والمجازة وفيه وجهان الاول أن ذلك النفس لما خرج منه فكأنه ياوزده وعبر عليه  
والثاني أن ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا  
التركيب بقصد القوة والنسبة ولا شك أن تلك الالفاظ لها قوة تأتيا بخروجهما الى  
الخارج وتأتيا بسبب أنها تقوى على التأثير في السمع وعلى التأثير في العقل والله أعلم  
(النوع الثاني من خواص الانسان) قدرته على استنباط الصنائع العجيبة ولهذه  
القدرة مبدأ أو آفة أما المبدأ فهو الخيال الصادق على تركيب الصور بعضها البعض  
وأما الآفة فهي البدان وقد يحصل ما يشبه هذا حاله في الصور أيات الاخر كالخيل  
في بناء البيوت المبدعة الآن ذلك لا يسدر عن استنباط وقياس بل بالهام ونسج  
ولذلك لا يقتضيه ولا يتتبع حكمه ذاك الخيال والشيء وهو متصور من بالحركة العقلية (النوع  
الثالث من خواص الانسان) الاعراض النفسية المختلفة وهي على أقسام فأحد  
أنه إذا رأى شيأ لم يعرف سببه حسنت له حالة مخصوصة في نفسه سميت بالتعجب  
وثانيها أنه إذا أحس بمصروف الملائم حسنت له حالة مخصوصة وبنيتها أحوال  
جسمانية وهي تتخذ في عضلات الوجه مع أصوات مخصوصة وهي الضحك وان أحس  
بمصروف المناق والمؤذى سرت فانه صردم قلبه في الداخل فينصر أيضا دماغه  
وتنفصل عنه قطرات من الماء فتخرج من العين وهي البكاء وثالثها أن الانسان  
إذا اعتقد في غيره أنه اعتقد فيه أنه أقدم على شيء من القبايح حسنت له حالة  
مخصوصة تسمى بالغبطة واربعا أنه إذا اعتقد في فعل محسوس أنه قبيح فامتنع عنه  
لغيره حسنت له حالة مخصوصة هي الحياء والجلل فاستقما القول على تصديق  
الاحوال النفسية مذكور في باب الكيفيات النفسية (النوع الرابع من خواص  
الانسان) الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك إما لان صريح العقل يوجب  
ذلك عند من يقول به وإما لاجل أن المصلحة الحاصلة بسبب المشاركة الانسانية  
اقتضت تقديرها لتبقى مصالح العالم مرعية وأما سائر الحيوانات فأنما تركت بعض  
الاشياء مثل الاعداء لا يفرس صاحبها ذلك مشايها المصلحة الحاصلة للانسان  
من هيئة أخرى لأن كل حيوان فانه يحب بالبدن يحصل من يتفقه فلهذا السبب

الشخص الذي يطعمه محبوب عنده ويصير ذلك ما تعالجه عن اقتضائه (والنوع الخامس  
 من خواص الانسان) تذكره الامور الماضية فقل ان هذه الحالة لا تحصل لساير  
 الحيوانات والجزم في هذا الباب بالتفي والاثبات مشكل (والنوع السادس) الفكرة  
 والروية وهذا الفكر على قسمين أحدهما أن يتفكر لاجل أن يعرف حالة في نفسه وهذا  
 النوع من الفكر يمكن في الماضي والمستقبل والحاضر والنوع الثاني التفكير في كيفية  
 إيجادها وتكوينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والممتنع وإنما يمكن  
 في الممكن ثم لا يمكن في الممكن الماضي والحاضر وإنما يمكن في الممكن المستقبل وأما  
 سكنت هذه القوة تتبع حكمها حول الإرادة الجارفة وتبعها تأثير القوة والقدرة  
 في تحريك البدن وهل شيء من الحيوانات شيء من الكليات المشهورة وانكاره وفيه  
 موضع بحث فأنه راجعة في كل ما يكون لئلا عندنا فارة من كل ما يكون مؤلما  
 عندها فوجب أن يقرر عندها أن كل شيء مطلوب وأن كل مؤلم مكروه فأوجب عنه  
 بأن رغبته إنما تكون في هذا الذي وكل لئلا يحضر فانه يرغب فيه من حيث أنه ذلك  
 الشيء فأنما أن تعتقد أن كل شيء فهو مطلوب فهذا ليس عندها واعلم ان الحكم في هذه  
 الاشياء بالتفي والاثبات حكم على الغيب والعلم بها ليس الا لله العلي العظيم الى هنا من  
 المطالب السالسية (في خواص الاسم الجليل) اعلم ان هذا الاسم أعني الله مختص  
 بخواص لا توجد في سائر أسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فاختصه الاولى أن لا  
 حذفت الاك من قوائمه على الباقي على صورة الله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما  
 في قوله وقه جنود السموات والارض وقه خزائن السموات والارض وان حذفت  
 عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة كافي قوة تعالى مقابلته  
 السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت الباقية  
 هي قولنا هو هو أيضا يدل عليه سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى قل هو الله أحد  
 وقوله تعالى هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدل ليل مقطوعا في الجمع والتنقية  
 تقول همهم فهذه الخاصة موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسماء  
 ولما حلت هذه الخاصة بحسب القنط فقد حصلت أيضا بحسب المعنى فاما اذا  
 دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهرواذا دعوت به بالعليم فقد  
 وصفته بالعلم وما وصفته بالقدره أما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع هذه الصفات  
 لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت أن قولنا  
 الله قد حصلت له هذه الخاصة التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة  
 الشهادة هي الكلمة التي يسيها فتغل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها  
 الا هذه الاسم فلان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الله والالتقوس  
 لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج

عن الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم به لا لخاصة  
 الشريعة (من التفسير الكبير في أول تفسير الفاتحة) وأما الفرح والحزن والحمد  
 وأشكالها مستحسنة القلب والفرح والهم والغم والخجل فغنية عن التعريف لمكونها  
 وجدانية الأتقن ينبغي أن تعلم أن السبب المعنوي للفرح كون الروح الحياوية المتروكة  
 في القلب على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن يكون الروح كثير  
 المقدار وكثرة المقدار معتبرة بأمرين أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم موجب لزيادة  
 القوة الثانية أنه إذا كان كثيرا في قسط واف منه في المبدأ وقسط واف للانسياط  
 الذي يكون عند الفرح لأن القليل يعمل به الطبيعة وتفسد عند المبدأ فلا ينسبط  
 وأما في الكيف فبأن يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وشديد الصفاء ومن هذا ظهر  
 أن المعدل للكم أمثلة الروح كافي السالكين والمنهم وكين بالأمراض فلا ينسبط بالانسياط  
 وأما غلظه كالسوداوين وأما صيغته الساعلي فالأصل فيه أن تغسل الكمال راجع  
 إلى العلم والقدرة ويتركب فيها الأساس بالمحسوسات الثلاثة والتسكن من تحصيل  
 الترادف والاستيلاء على النفس والخروج من المؤلم وتذكري الذات ومن هذا يعلم السبب  
 الساعلي للغم وتبع الفرح أمران أحدهما يقوى القوى الطبيعية ويتبعه أمور  
 ثلاثة أحدها اعتدال مزاج الروح وثانيها حفظه من استيلاء العمل عليه وثالثها  
 كثرة تولد بدل ما يتصل عنه وثانيها تظلم الروح ويتبعه أمران أحدهما الاستعداد  
 للسرعة والانبساط لطيف الغوام والثاني الخداج في زيادة الغذائية إليه بحركته  
 بالانسياط إلى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة أن تستعصم ما وراءها  
 لتلائم صفائح الأجسام وامتناع الانسلاخ والتم يتبعه وصفان مقابلان للوصفين  
 السابقين للفرح أحدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر تكاثف الروح فلهذا الحاصلات  
 عند انقطاع الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح وتبع ذلك أخذاد  
 ما ذكرناه والفتب تبعية حركة الروح الخارج دفعة والفرح تبعية حركة الروح  
 إلى داخل دفعة أيضا والحزن وهو ألم نفسي يعرض لفتنة المحبوب وفترات الخفاوب  
 يتدفق معه الروح إلى داخل تدريجيا والهم يتدفق معه الروح إلى جهتين في وقت واحد  
 فإنه يوجد معه غيب وحزن وكذلك الخجل فإنه تنقبض به الروح أولا إلى الباطن  
 ثم يطرأ مال صاحبها أنه ليس فيها خجل منه كثير ضرر فينبسط ثانيا ما وراءه وإلى خارج  
 فيصير اللون وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الأمور فأنما عرف من طريق  
 التجربة والمحدث والحكمة يعتبر في حقيقة غيب ثابت والالم تقرر صورة المؤذي  
 في الخيال فلا تشفق النفس إلى الانتقام وأن لا يكون الانتقام في غاية السهولة  
 والا كُن صككا الحاصل في الخيال فلا يشتم الشوق إلى تحصيله ولذلك لا يبق الحقد  
 مع الضعفاء وأن لا يكون في غاية الصعوبة بل يكون في محل الطمع والا كُن كالتعذر

عند الخيال فلا يشتاق اليه ولا يتركه لا يبق مع المألوف (من شرح حكمة العين لبارك  
شاه) (التعسف) هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان يجوز بعضهم ويطبق على  
ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل جعل الكلام على معنى لا تكون دلالة  
عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان (والساحل) يستعمل في كلام لا شطأ فيه ولكن  
يحتاج الى نوع فوجسه فحده العبارة (والساحل) هو استعمال اللفظ في غير موضعه  
الاصلي كالجهاز بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور  
الفهم من ذلك المقام (والتمهل) الاحتيال وهو الطلب (والتامل) هو اعمال الفكر  
(والتدبر) تصرف القلب بالنظر في الدلائل والامر بالتدبر بغير فاه السؤال في المقام  
وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتصديق لما بعده كذلك تأمل وقلي تأمل قال بعضهم تأمل  
بلا فاء اشارة الى الجواب القوي وبالفاء الى الجواب الضعيف وقلي تأمل الى الاضعف  
وقيل معنى تأمل ان في هذا المحل دقة ومعنى فتأمل ان في هذا المحل أمر اذا دعا الى  
الدقة بتفصيل وقلي تأمل هكذا مع زيادة بناء على أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى  
وفيه بحث مناه أعم من أن يكون في هذا المقام تحقيق أو فساد فيحصل عليه على  
المناسب للمحل وفيه نظير يستعمل في لزوم الفساد واذا كان السؤال أقوى يقال  
وتماما لجوابه أقول أو نقول باعانة سائر العلماء واذا كان ضعيفا يقال فان قيل وجوابه  
أجيب أو يقال واذا كان أضعف يقال لا يقال وجوابه لا نقول واذا كان قويا يقال  
فان قلت بجوابه قلنا أو قلت وقيل هل قلت بالفاء سؤال عن القريب وبالواو عن البعيد  
وقيل يقال فيها فيه اختلاف وقيل فيه إشارة الى ضعف ما قالوا في الجملة يستعمل  
في الاجمال وبالجملة في التفصيل بحصل الكلام اجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام  
تفصيل بعد الاجمال من كات أبي البقاء (في أن الكاف تستعمل على أربعة أوجه)  
قال الفاضل أبو عبد الله محمد بن أحمد بن همام النعماني في شرح القصيدة لابن دريد  
فيما وصف ظهور الشيب في رأسه بقوله

واشتعل المبيض في سرود \* مثل اشتعال النار في جزل الغضى

فكان كالليل الهميم حمل في \* أرجائه ضوء صباح فالحمل

قوله كالليل في موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على أربعة أقسام قسم تكون  
فيه اسمها وقسم تكون فيه حرفا وقسم يجوز أن تكون فيه حرفا وأن تكون اسمها  
وقسم تكون فيه زائدة فالقسم الذي تكون فيه اسمها تكون فاعله كقول الاعشى  
انتهمون ولين ينهي ذوى شطط \* كالقطن يهلك فيه الزيت والقتل

فالكاف هنا فاعله ينهي لأن الفاعل لا يحذف وقال امرؤ القيس

وانك لم يفرط عليك كفاخر \* ضعيف ولم يظلمك مثل مغلب

فالكاف فاعله يفرط وتكون مبتدأ فتقول كزيد جاني أى مثل زيد جاني وتكون

اسم ان هو ان كريد غلام محمد ويدخل عليها حرف الجر فتكون اسما له خول حرف  
الجر عليه قال امرؤ القيس

ورحبا بيا بن الماعين وبسطناه تصوب فيه العين طورا ورتقا

والقسم الذي تكون فيه حرفا كقولك مروت بالذي كريد فهو ههنا حرف لامك  
لوجعلتها اسما لوملت الذي بالمفرد والذي يوصل بالجملة والقسم الذي يجوز ان تكون  
فيه اسما وحرفا كقولك كريد كعمرو فتصلح ان تكون الكاف ههنا كونا لثمة ر  
زيد مثل عمرو وتصلح ان تكون حرفا كقولك زيد من الكرام فيكون من حرف  
وقع خبر امر المتبادر فكذلك الكاف تصلح ان تكون خبرا فاذا قلت فت كريد وجعلت  
الكاف اسما فلا ضمير فيها كما انك اذا قلت أنت مثل زيد فلا ضمير في مثل جاء سهير في  
الاخ اذا قلت أنت أخو زيد فقوله عز وجل ليس كمثل شيء تقديره والله أعلم بمرئيه نبي  
فلا بد من زيادة ههنا الكاف ليصح المعنى انتهى من الشرح المذكور (ما ههنا  
بالتواريخ الا اربعة من العربية والرومية والفرسية والملكبة) اعلم ان التاريخ خبره  
من الزمان فتاخر خبره بين قرن أو قرون وقع فيها امر بهيب الشأن كوقعة الطوقان  
فلم يسطر الا في الماضي من الزمان يستعملها الايام والاشهر والاعوام وقد استمر  
التجميع من التواريخ اربعة تاريخ العرب وتاريخ الروم وتاريخ الفرس وتاريخ  
الملكي ولما كانت الشمس والقمر أطهر الاجرام البهية وطول تمام دور الشمس  
في حدود سنة وتتمام دور القمر في حدود شهر كان الواجب في كل تاريخ ان يكون سنة  
شمسية وشهور اقربية مع ان تلك مما يذهب اليه أحد من اصحاب التواريخ انه لو كان  
كذلك لكان الواقع من الشهور في كل سنة أكثر من اثني عشر وأقل من ثلاثة عشر  
فأدى الى ان يكون عدد شهور السنة في كل سنتين أو ثلاث سنين ثلاثة عشر لكن العادة  
التي تقرر في العقول وتلقاها الطباع السليمة بالقبول انما هي اثنا عشر كانطبق به  
القرآن العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله أي فيما آتاه  
وأوجب من كنهه وآه حكمه وصوابا وقيل في الاصح المحفوظ انهم من اعتبر دور القمر  
وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم من اعتبر دور الشمس وجعل السنة  
شمسية تابعة للشمس ككتاب التواريخ الباقية هذا وان العرب في الجاهلية  
كان تاريخهم فيما شبره منهم من الحروب والوفائع كعام التبل وتعبه فلما انتهى  
من الهجرة سبع عشرة سنة كتب أبو موسى الأشعري الى عمر رضى الله عنه في ذلك فقال  
يا أبا عثمان من قبل كتب ليس لها تاريخ فارتخ لنا فاستشار عمر رضى الله عنه في ذلك فقال  
بعض أربخ سمعت النبي صلى الله عليه وسلم وقال آخر يوم فاته فقال عمر رضى الله عنه  
بل نؤرخ بحجرة عليه السلام فانما هي التي فرقت بين الحق والباطل فأرخ بها ولما  
كان تمام هذا التاريخ على السنة القمرية التي هي اثنا عشر شهرا قريبا وهو زمان مفارقة

القمر وضعا مفر وضامن الشمس الى أن يعود الى ذلك الوضع وفي كل وضع شكل  
فاعتبر الشكل الهلالي لانه مبدأ سائر الاشكال فاحتاج أن يعرف أوائل الشهور  
برؤية لاهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف سمرات القمر واختلاف آفاق المساكن  
فمن ههنا عدد أيام الشهور قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وأهل الحساب  
لما رأوا اختلاف الالهة في الرؤية لم يفتشوا اليها بل أخذوا الشهر من اجتماع الشمس  
والقمر في درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين على  
ما وجد في الرصد تسعة وعشرون يوما وثلاثا عشرة ساعة وأربع وأربعون دقيقة فجعلوا  
أيام الشهر الاول ثلاثين اصطلاحا منهم على أن الكسري يقوم مقام العدد اذا كان  
زائدا على نصفه وجعلوا أيام الشهر الثاني تسعة وعشرين ليكون كسره جبر التقصان  
الشهر الاول وهكذا فعلوا في الشهور الباقية حتى صار أيام سنة أشهر وهي الاوتار  
ثلاثين ثلاثين وأيام سنة أشهر وهي الاشفاق تسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسري  
الزائد على نصف اليوم الذي أهملوه من كل شهر وهو أربع وأربعون دقيقة في مدة  
سنة خمسمائة وثمان وعشرون دقيقة وهذه الدقائق ثمان ساعات وثمان وأربعون  
دقيقة وهذه الجملة خمس يوم وستة فقي كل ثلاثين سنة يجتمع من الاخماس ثلاثون  
وهي ستة أيام ومن الاسداس أيضا ثلاثون وهي خمسة أيام فلهذا وقع احد عشر يوما  
فمن ههنا تراهم يزيدون في كل ثلاثين سنة احدى عشر مرة في آخر ذي الحجة  
واحد ايمونه الكيسة لان ذلك اليوم لما حصل من جمع الكسور وكان الكسري  
يعني العلم فساكنه قد طم من الكسور والكيسة في الحقيقة ثقت السنة التي يسبق فيها  
ذلك اليوم وتلك السنة في كل ثلاثين سنة هي السنة الثانية والخامسة والسابعة  
والعاشرة والثالثة عشرة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرون  
والرابعة والعشرون والسادسة والعشرون والتاسعة والعشرون ولما صار أيام ذي  
الحجة من السنة الكيسة ثلاثين يوما صار أيام ثلاثة أشهر ثلاثين يوما ثلاثين يوما وكان  
الحاصل من أخذ التهور على الوجه المذكور ثلثمائة وأربعة وخمسين يوما وثمان  
ساعات وثمان وأربعين دقيقة

### (أتماتاريخ الروم)

وقد قرع جعلك فيما سبق أن التواريخ الباقية باسم هامة على السنة الشمسية  
وهي مفارقة أية نقطة فرضت من فلك البروج الى أن تعود الى تلك النقطة بمرورها  
الخاصة التي هي من المغرب الى المشرق وذلك الزمان في اوصاد بطليموس ومن بعده  
من المتأخرين كالأمون وابن الاعلم والبناني والحاجي ثلثمائة وخمسة  
وستون يوما وربع يوم الا كسروا عليه بناء التاريخ المسمى وفي اوصاد المتقدمين  
على بطليموس كبرها بحسب ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم بلا زيادة ولا نقصان



وعليه بناء تاريخ الروم والفرس ثم الروميون اصطلموا على أن أيام أربعة أشهر منها  
وهي تشرين الأول ونيسان وحزيران وأيلول ثلاثون ثلاثون وأيام سبعة منها  
وهي تشرين الأول وكانون وادار وبار وخور وآب أحد وثلاثون أحد وثلاثون وأيام  
واحدة منها هو شباط في ثلاث سنين متوالية ثمانية وعشرون ثمانية وعشرون  
وفي السنة الرابعة التي هي الكبيسة تسعة وعشرون لأنهم لما أخذوا التهور  
على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما بقي أربع يوم اجتمع منه  
في مدة أربع سنين يوم واحد زاد في آخر شباط بتقصيره لأنه وإن لم يكن آخر  
شهورهم ولكنه أقصها أياما وقد وضع هذا التاريخ بعد معنى اثنتي عشرة سنة من  
 وفاة اسكندر بن فيليبس الرومي الذي ملك الدنيا كلها وعن أبي حمزة ثعلبي رحمه الله عليه وسلم  
 أنه سمي بذي القرنين لأنه طاف قرني الدنيا شرقها وغربها (أما تاريخ الفرس) صدر  
 كان سن عادتهم أن يوزنوا بأيام ملك قولي أمرهم فإذا مضى أمر ذلك الملك  
 أروخوا بأيام من قام بأمرهم وهكذا إلى أن انتهى الأمر إلى يزيد بن شهر بار بن  
 برزورهم لما كان آخر ملوك الجهم ولم يكن بعده ملك منهم استقر التاريخ الذي  
 في أول عهده وأما شهر بار بن برزور جعلوا أيام شهره ثلاثين ثلاثين وازدادوا  
 في آخر أيامه واحد فصار له خمسة أيام استقرت به من جميع السنة لأنهم  
 أخذوا الشهور ثلاثين يوما ثلاثين يوما جعل لهم من ذلك ثلثمائة وستون يوما  
 وبقي خمسة أيام مستقرة وانما لم يبعثوا أربابها في أحوالهم فصار له خمسة أيام  
 أنه آخر شهورهم وعند عدم تعيينها انما أخذوا أربابها من بين حاشية شهورهم  
 لأنهم من جهة ما كانوا عليه من الملك في كلهم كانوا يشعرون أن يكتبوا السنة  
 يوم واحد كإفعله الحسب والروميون بل كانوا يركون الكسر الذي هو ربه يوم  
 إلى أن يجتمع منه في مدة مائة وعشرين سنة شهر ثم يزيدون ذلك الشهر على شهور  
 سنة بلغ الكسور في ثلاثين يوما فتصير تلك السنة مائة وعشرين شهرا ويسمون  
 شهرًا ويسمون الشهور إلى أن يذهب شهر زاد فيزدون الخمسة المستقرة أيضا في آخر ذلك  
 فتكون زيادتها علامة إلى طور آخر (من شرح رسالة التقيوم)

عرفت انك قد درك دمام برجست بطريق تيريب

انجيه از ماه شد مشق كس \* پنج ديكر قزاي بر سران \* بر سر برين ازان تو رفتن نس \*  
 خانه كيرو بجاي ماهيدان \* (سيوت كواكب) جل و صحر بسجاسرام \* قوس  
 وسوقست مستقر ارام \* نور و ميزان جو خانه زهره است \* مرزحل رامت جدي  
 دول مقام تير و جوزا و خوشه سرطان \* خانه اقتاب شيريه مقام (مدت ١٨٠  
 اقتاب در بروج) لا ولا ب لا ولا شمس ماهات \* ال كط وكط ال شهور او نه است  
 اسما شهور و روي

ودو کانون و پس آنکه \* شباط اذار و نيسان و ايارست \* خريزان و قوزآب و ايلول  
 \* نکهدارش که از من ياد کلرست (منازل مقصودة) از منازل که يدين جرخ برين  
 دارد بجای \* آنچه نفس است همين است که کفتم خاتمة \* شوله وახيسه و نقره  
 و صرفه دبران \* بلده و ذابج و اکليل و زباني و سمانه (شهور فارسية) فقر و درين  
 چو بگذشتی مه اردی بهشت ايد \* بمان خردار و تير آنکه چو مردادت همی پايد \*  
 پس از شهر يور از مهر يابان و اذرودی ماه \* که بر بهمن يراسقندار مذماهی نيز ايد  
 (اسماء شهر و ربط) فون و پس بابه بعد از آن ها فور \* کيهک و طوبه آمد و اششير \*  
 بر قفا بر مهات بر موده است \* پس بشف و بوقه آمد و پر \* از شهر و ربط چو بگذشت  
 ده \* آخرايشان ايب و مسرى کيم (اعلم) ان قولنا قائل اشاره الى قوة الكلام سابق  
 و فلينأمل الى ضعفه (حسن جلبي على المواقف) و اذا قيل تأمل يـكون معناه  
 ان في هذا المحل دقة و قائل معناه ان في هذا المحل أمر اذا تأمل الى الدقة بتفصيل  
 لان كثرة الحروف تدل على كثرة المعاني و كذلكنا تأمل على زيادة و اذا قيل فيه بحث  
 معناه اعم من ان يكون في هذا المحل تحقيق أو فساد و يحتمل على المناسب للمحل  
 وفيه تلويح يستعمل في لزوم الفساد (سعد الدين على المفتاح) ان خير يستعمل على ثلاثة  
 أوجه الاول ان يكون أفعال تفضيل أصله آخر حذف همزة على خلاف القياس  
 لكثرة استعماله و الثاني ان يكون مصدرا من خارج غير شيئا و الثالث ان يكون صفة  
 منسوبة لتحقيق خير مثل سيد و سيد و ميت و ميت حسن جلبي (الصواب)  
 خلاف الخطا و هما يستعملان في التجهيزات و الحق و الباطل يستعملان  
 في المعتقدات حتى اذا استلنا عن مذهبنا و مذهب من يخالفنا يجب ان نقول  
 انه خطأ يحتمل الصواب و اذا استلنا عن المعتقدات يجب علينا ان نقول الحق ما عليه  
 نحن و الباطل ما عليه من خالفنا (عناية)

#### ٢ (القدم الخامس عشر) \*

في الفرق بين الكل والكلّي - وذلك من أوجه الاول ان الكل من حيث هو كل يكون  
 موجودا في الخارج و اما الكلّي فلا وجود له الا في ذهن الثاني الكل يعدّ باجزائه  
 والكلّي لا يعدّ بجزئياته الثالث الكلّي يكون مقوما للجزئّي والكل يكون مقوما  
 بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا تصير هي اما طبيعة الكلّي فانها باعتبارها تصير جزءا مثلا  
 الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس ان الكل لا يكون كلالا لـكل جزء وحده والكلّي  
 يكون كلالا لـكل جزئّي وحده لان الانسان يصدق على الشخص الواحد السادس ان  
 الكل اجزائه متناهية والكلّي جزءاته غير متناهية السابع ان الكل لا بد من حضور  
 أجزائه معا والكلّي لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا من المباحث المشرقية للامام  
 الرازي (الفرق بين العلم والمطلق) ان المطلق انما يدل على نفس حقيقة الشيء والعام

يدل عليها من حيث تحققها في نفس جميع برتباته فالعلم لا يفتقر لجميع ما صلح له  
 المقتضى وضع واحد (شيخ زاده) الفرق بين أم وبلى عدم وضعت الجواب بمعنى الاقرار  
 لا وقال الذي ليس نفسه نبي وبلى بمعنى الاقرار للسؤال الذي فيه نفي ويسئل ذلك  
 أنه اذا قيل لك أجمعت زيد بخوابه نعم واذا قيل ألم يأتك زيد بخوابه بلى بمعنى الاقرار قال  
 الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا فآمنتم وقال في موضع آخر ألم يأتكم نذير  
 قالوا بلى فان قيل لك أنت مؤمن بأي تحييب من بلى ونعم فحييب بلى لا يكون معناه أما  
 مؤمن فان أجبت نعم لا يجوز ذلك وتميز كافرا اذا تعدت ذلك بالمعرفة (منها) سر  
 شيخ زاده) الفرق بين الضدين والتقيضين أن التقيضين لا يرتفعان ولا يتجهضان  
 فالوجود والعدم والضدين لا يتجهضان واكن يرتفعان كالسواد والبياض  
 من شرح المفتاح (اعلم) أن الفرق بين اسم الجنس والجنس أن الجنس يطلق على  
 القليل والكثير كلما يطلق على القطرة والبحر واسم الجنس لا يطلق على التميز بل  
 يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال على هذا يكون كل جنس اسم جنس  
 بدون العكس (رضي) والفرق بين النبي والرسول أن النبي بحسب اللغة ماء مأخوذ من  
 التباوة أو التبوؤ بمعنى الارتفاع فيكون ضيلا بمعنى السائل أو من النبي بمعنى الطريق  
 أو من التبايع بمعنى الميرة فهو فعيل بمعنى الفاعل لا بالغة ويحذف اليه سكون به بمعنى  
 المدحول أي أخبره الله بأمره ثم انبى في الاصطلاح أن من بعثه الله إلى دار  
 ما أرحى وكذا الرسول (لقد في شرح المقاصد) وقال الامام الواحد في تبيين رتبة  
 الحج الرسول الذي أرسل إلى الخلق بأمر من الله بالحق والهدى والبر والعدل والعدل  
 من تكون نبوته الها كما أو فاما كل رسول في دون العكس واعتبر على علمه الامام  
 المروءة في تم ريب الاسماء بأن فيه تميز الصفة التي كان لها حرمان النبوة المجردة  
 لا تكون برسالة ملك وليس كذلك أقول التفرع بقوله كل رسول الخ يشعر بالمراد  
 من كون النبوة بأمر من الملك وبغيره ونقل الامام الباقى في أوامر ما يرجع عن شاعره  
 أن الرسول هو الذي يوحى إليه ويرسل إلى الخلق ويؤيد بالمعجزات التي تدل على الحق  
 والنبي غير متصف بهذه الصفات وذكر الشيخ اسحق بن عمار في كتاب الدعوات أن النبي  
 في العرف المتبادر جهة الله بأمر ينفذ في تكليفه فان أمره فيلحقه إلى غيره فهو رسول  
 والاهو نبي غير رسول فاذا قلت فلان رسول فاعلم أن الله يوحى إليه وأما قوله فلا بد  
 لم يتضمن أنه رسول وذكر في شرح المواقف وغيره من المتأخرين أن الرسول جاءه كتاب  
 وشرع والله يوحى أمر الرسول من لا كتاب معه بل أمر بتأدية شرع من قبله يقول فيه  
 أجمعت الأولى أنه يشكل على داود عليه السلام أنه كتاب دون التسمية ومع ذلك  
 فدأمر بتأدية الشرع السابق والجواب أن المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقوله  
 كتاب معه بل أمر بتأدية شرع من قبله ألا ترى قول السوفى شارح الحامو.

في فقه الشافعي والمسجد الكتاب في قوله تعالى والمحسنات من الذين آمنوا الكتاب  
 التوراة والإنجيل لا الزبور ووصف ابراهيم وادريس وثبت عليهم السلام اهل الكون  
 لم يزل عليهم بنظم أول عدم نفعها الاحكام وانما هي حكم ومواعظ بقى أن عيسى عليه  
 السلام لم يدخل في تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة (البحث  
 الثاني) أن صاحب الكشف ذكر أن هذا التفسير غير سديد لأن أكثر الرسل لم يكونوا  
 أصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى أن اسمعيل ولو طاب والياس ويونس من  
 المرسلين ولو روح اليهم كتاب وكلمكم والتصديق أن النبي هو الذي نبي عن ذات الله  
 وصفاته وما لا تستقل العقول بدرايته ابتدأ بلا واسطة بشر والرسول هو الماء وبذلك  
 لاصلاح النوع فالتبعية تقطعها إلى الله تعالى والرسالة إلى المبعوث اليهم والثاني وان  
 كان أخص وجود إلا أنهم ما فهموا ما يفترقان أقول يمكن أن يجاب عنه بأن يفرق  
 الرسول والمرسل في أن الرسول مخصوص اصطلاحاً وعرفاً بما ذكر والمرسل عام  
 للأنبياء جميعاً على ما هو مقتضى اللغة ثم يرد عليه أنه ذكر في معالم التنزيل في قوله تعالى  
 فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل قال ابن عباس وقادة هم نوح و ابراهيم وموسى  
 وعيسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس  
 مخصوصاً بالشرعة فإنه ذكر هذا القول في مقابلة أن يكون كلمة للتجنيس  
 أي البيان وذكر كثير من التفاسير أن يعقوب عليه السلام من أولي العزم  
 مع أنه قال تعالى ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم  
 من لم نقصص عليك والظاهر أن صاحب الشريعة ليس بهذه المشابهة والكثرة  
 (تكملة) قال الله تعالى (فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) أي أولو التبات  
 والجد منهم فانك من علمتهم ومن التبيين وقيل للديمض رأ أولو العزم أصحاب الشرائع  
 اجتهدوا في تأسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى في آدم (ولم نجعله عزيمة)  
 ومثاهم نوح و ابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابر من على بلا  
 الله تعالى كنوح صبر على أذى قومه و ابراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب  
 صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وأيوب على الضر وموسى  
 لما قال له قومه انما ندركون قال كلاد أن معي ربي وداود بكى على خطيئته أربعين سنة  
 وعيسى لم يضع لبنة على لبنة كذا في تفسير القاضى وقريب منه ما في الكشف  
 والتفسير الكبير قال بعضهم كل الآيات أولو العزم الايونس وقيل أصحاب الشرائع  
 وهم خمسة نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه  
 كذا في التعليل قال ابن عباس أولو العزم ذوو العزم وقال الفضالة والجلد والصبر  
 واختلاف وافيته قال بعضهم لم يعث الله نبي الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكال عقل  
 فن التجنيس لا للتبعض وقال بعضهم كلهم أولو العزم الايونس لجملة كانت منه وقال

قوم هم نبياء الرسل المذكورون في سورة الانعام وهم ثمانية عشر قال السكبي  
هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى  
عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وايوب  
وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وعيسى وموسى أصحاب الشرائع فهم  
مع محمد خمسة عليهم الصلاة والسلام كذلك في معالم التنزيل والقول مختار المولى  
عبد العزيز شرح الاصول البزدوي الخنفي الى هنا من المجموعة الخفندية

### • (الفصل السادس) •

في شرح أحوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفي بحاث القلب ذهب  
أكثر العقلاء الى أن أشرف أعضاء البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء  
وهو الخاطب في الحقيقة وهو موضع التمييز والاختيار أما سائر الأعضاء محصورة  
والدليل عليه الاخبار والقرآن والمعتقول الآية الاولى قوله تعالى في سورة الشورى  
قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء وأنه لتنزيل  
رب العليين نزل به الروح الامين على قلبك فقلت هاتان الايتان بصريهما  
على أن التنزيل والوحى كانا على القلب فوجب أن يكون الخاطب والكتف هو القلب  
والآية الثانية قوله تعالى أن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والآية  
دالة بصريهما على أن الذكرى والفهم انما يحصلان بالقلب وتأويل القاء السمع باليد  
في الاسقاع حتى يسمع كالتى ألقى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس  
من قال ان أوفى هذه الآية بمعنى الواو وذلك لأن الذكرى لا بد فيها من شئوع الامر  
بمعنى كماله فبها من حضور القلب لا بد فيه من القاء السمع لأن القلب عبارة عن محل  
ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة عن الجهد والاجتهاد في تحصيل تلك الادراكات  
ومن المعلوم أنه لا بد من الامرين معافكان أو ههنا بمعنى الواو والجواب أن ما ذكره  
محتمل لكن ~~بمعنى~~ أيضا جراه الآية على ظاهرها وذلك لأن القوى العقلية قسمان  
منها ما يكون في غاية الكمال والسماع ويكون شغافا لسائر العقول بالكمية والكيفية  
أما الكمية فإن حصول المقدمات البدئية والحسية والتجربة لها أكثر وأما الكيفية  
فلأن تركيب تلك المقدمات على وجه يضاق الى التسامخ الخفية أسهل بالنسبة اليها  
ومثل هذه القوة العقلية يستغنى في معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة  
بالغير الا أن مثل هذا في غاية الندرة وأما القسم الثاني وهو الذى لا يكون كذلك  
فهو يحتاج الى اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتسليم  
بالتساؤل الصناعى الذى يصمم من الخلل والزلل اذا عرفت هذا فقولنا في ذلك  
لذكرى لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التسليم  
ليدل ذلك على الكمال التام بدليل قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة)

أى على حياة عظيمة طريقه المدة فكذلكها فوله لم يكن له قلب أى كمال في قوة  
 الادراك فخليل الدرجة في الاستعداد لمعرفة الحقائق وأما قوله تعالى وألقى السمع  
 وهو شهيد فهو إشارة إلى القسم الثاني الذي يقتضي الكسب والاستعانة بالغير  
 وهذا من الأسرار التي عليها إنشاء أصل العلم المنطق وقد لا يحسن في الله تعالى  
 في هذه الآية ولما كان القسم الأول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثاني لا يجرم  
 أمر الكل في أكثر الآيات بالطلب والاكتساب فقال أغرب سيرا في الأرض فتكون لهم  
 قلوب يعقلون بها وأذان يسمعون بها فان قوله أغرب سيرا في الأرض حتى على الطلب  
 والجهد في الكسب وقال صاحب المنطق إن القسم الأول وإن كان غريبا عن  
 الاستعانة بالماضي إلا أنه نادرا جدا والطلب للقسم الثاني وكلهم محتاجون إلى المنطق  
 فانظر إلى هذه الأسرار العجيبة كيف تعجدها مندرجة في الفاظ القرآن الحجة الثالثة  
 الآيات الدالة على أن استحقاق الجزاء ليس الأعلى ما في القلب من السامع فقال  
 لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وقال لن يزال  
 الله لطمها ولاد ماؤها ولكن يناله التقوى منكم ثم بين تعالى في آية أخرى  
 أن التقوى في القلب فقال أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل  
 ما في صدور الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية من أهل الساروق والوكنايع أو يعقل  
 ما تكفى أصحاب السعير وتعرف أن العقل في القلب وأن السمع منفذ إليه الحجة  
 الخامسة قوله تعالى أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه معلوما  
 أن السمع والبصر لا فائدة فيهما إلا ما يؤدي به إلى القلب فيسكن الرؤيا  
 في الحقيقة سواء العين القلب وقلبه وقوله تعالى يعلم ما بينة العين وما تحق الصدور  
 وما لم أن يخبره إلا ما بين لا تكون إلا بما يضره القلب عند التصديق والنظر الحجة  
 السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة فليسلامنكم ورون  
 نخص هذه الثلاثة بأوامر الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد قلنا لا طائل  
 في السمع والأبصار إلا بما يؤديان إلى القلب ليكون القلب هو القاضي فيه والحال  
 عليه الحجة السابعة قوله تعالى ولقد مكناهم فيما نكناكم فيه وجعلناهم ممسحا  
 وأبصارا واشتدتمنا أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء فجعل  
 هذه الثلاثة تمام ما أزمهم من جهته والمقصود من ذلك هو الفؤاد القاضي فيما  
 يؤدي إليه السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم  
 وعلى أبصارهم فجعل العذاب لازما لهذه الثلاثة وقلبه وقوله تعالى لهم قلوب  
 لا يهتدون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها وجه الاستدلال  
 بهذه الآية أن المقصود منها بيان أنه لا علم لهم أصلا ولو ثبت العلم في غير القلب كشيء  
 في القلب لم يتم الغرض الحجة التاسعة أنه تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه

الى القلب فقال تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى  
الامن اكرم وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى يستكثبون قلوبهم الايمان وقال  
ولم يدخل الايمان في قلوبكم فثبت ان محل هذه المعاني هو القلب واذا كان كذلك  
كان محل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم واذا كان محل الارادة  
والعلم هو القلب كان الفاعل هو القلب الخطة العاشرة محل العقل هو القلب واذا كان  
ذلك كان المكلف هو القلب انما قلنا ان محل الله قل هو القلب لقوله تعالى  
أفلم يسروا في الارض فتبينون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى والله سم قلوب  
لا يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب لا يفقهون بها وقوله تعالى ان في ذلك لآية كرى  
لمن كان له قلب أى عقل أطلق على العقل اسم القلب لان القلب محل العدة وأيضا  
فانه تعالى اضاف امتداد العلم الى القلب فقال في قلوبهم مرض ستم الله على قلوبهم  
وقالوا قلوبنا غابت بل لعنهم الله بكفرهم يخذلون المسافعين أن تنزل عليهم سورة تنبهم  
بما في قلوبهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم كلاب وان على قلوبهم ألا يدبرون  
القرآن أم على قلوب انهم لا يفقهون فاما لان معنى الابصار واسكن بمعنى القلوب  
التي في الصدور فدل ذلك هذه الآيات على أن موضع الجهل والفسخ هو القلب فوجب  
أيضا أن يكون موضع الفهم والعقل هو القلب (وأما الخبير) فاروى عن نعمان بن بشير  
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا ان في الجسد مضغة إذا صلحت صلح  
الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وهذا يفسر بأن الفاعل  
هو القلب وباقي الأعضاء تابع له ويرى أن أسامة لما قتل العاصم فسر لذي قال  
لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تقتله قال لانه قال هذه الكلمة  
من الخوف فقال هل شئت عن قلبه وهذا يدل على أن محل المعرفة هو القلب وأن  
عليه السلام يقول يا قلب القلوب ثبت قلبي على دينك وهذا يدل على أن المقصود  
الاصلي هو القلب (وأما المعقول) فاعلم أن هذه المسئلة مما عظم اختلاف المتألفين  
فيها فزعم ارسطاطليس أن النفس واحدة وأما أفعال ثلاثة الفكر والغضب والشهوة  
فهذه صفات ثلاث بل هو سر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب  
ومنه تعدى القوى النفسانية الى سائر الأعضاء وزعم بقراط وأفلاطون وجالينوس  
أنها تقسم ثلاث كل واحدة منها مستقلة بنفسها وكل واحدة منها عضو على حدة  
فعدت النفس المفكرة هو الدماغ وعدت النفس الغضبية هو القلب وعدت النفس  
الشهوانية هو الكبد واعلم أن القرآن والحديث طابقان لقول ارسطاطليس ونحن  
نورد هذه المسئلة في هذا المقام على سبيل الاستقصاء فنقول اثبات خمسة مذاهب  
اليه ارسطاطليس يتوقف على اثبات مقامين أحدهما بيان أن النفس واحدة  
والثاني بيان أن العضو ليس على الإطلاق واحد وهو القلب أما المقام الاول

وهو بيان أن النفس واحدة فخص ههنا بين مقامين أحدهما أن تدعى البدنية  
وأما أن تدعى الاستدلال أما دعوى البدنية فهو أن المراد من النفس ما يشير كل أحد  
إلى ذاته الخاصة بقول أنا وكل أحد يعلم بالضرورة أنه إذا أشار إلى ذاته الخاصة  
بقوله أنا فإن ذلك المشار إليه شيء واحد غير متعدد فان قيل لم لا يصح أن يكون  
المشار إليه لكل أحد بقوله أنا وإن كان واحد إلا أن ذلك الواحد يكون مركبا من ثلاثة  
أشياء وهو القوة المنكرة والغضبية والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لأن البدنية  
العقلية حاكمة بأني اشتيت وغضبت وتفكرت إذا قلت أنا اضمت أنا أغضب أنا أفكر  
فالمرسوم في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد انما وقع في المحمول كما أني إذا قلت  
هذا الجسم حلو أو أسود وبإس فالمرسوم في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد  
واقع في المحمولات وإذا كان مدام معلوما بالضرورة علمنا أن الجوهر واحد  
بالبات متعدد في الصفات وأما على طريقة الاستدلال فبدل على صحة قولنا  
ويجوز الجملة الأولى أن الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المنافي والشهوة حالة  
نفسانية تحدث عند جلب الملائم ودفع المنافي وجلب الملائم مشروط بالشعور بكون  
الشيء ملاءما ومنافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي على سبيل الاختيار  
والقصد لان القصد إلى الدفع والمذهب مشروط بالحالة بالشعور فالشيء المحكوم عليه  
بكونه دافعا للمنافي على سبيل الاختيار لا بد وأن يكون شامرا بكونه منافيا  
فالادراك والغضب صفتان من صفات شيء واحد وكذا القول في الشهوة فثبت  
بهذا البرهان القاطع أن التفكير والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة إلا  
أنها صفات متباينة الجملة الثانية أما إذا فرضنا مبدأين يكون كل واحد منهما مستقلا  
بفعله الخاص امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به مانعا لآخر  
من الاشتغال بفعله الخاص بذلك الآخر وإذا ثبت هذا فلو كانت القوة لمفكرة مبرا  
مستقلا بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب أن لا يكون اشتغال القوة  
الغضبية بفعالها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعالها ولا بالعكس لكن التالي  
باطل فإن اشتغال الإنسان بالشهوة وانصبابه إليها يمنع من الاشتغال بالغضب  
والانصباب إليه فعلمنا أن هذه الأمور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة بانفسها بل هي  
صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الأفعال مانعا له  
من الاشتغال بالفعل الآخر الجملة الثالثة أما إذا أدركنا شيئا فقد يكون الادراك سببا  
لحصول الشهوة وقد يكون مبيها لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغايرا للجوهر  
الذي يغضب والجوهر الذي يشتهي فحينما أدرك صاحب الادراك الادراك لم يكن  
من هذا الادراك أثر ولا خبر عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب  
أن لا يقرب على ذلك الادراك لحصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل



هذا القرب على أن صاحب الادوال بينه هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب  
فهذا الوجه ما يحتاج به على وحدة النفس واحتمار على تعدد هذه النفوس فقلنا رأيت  
النفس الشهوانية متماثلة في الثبات بدون النفس الغضبية ورأيت النفس الغضبية  
متماثلة في الحيوان بدون النفس العقلية ثم رأيت هذه الاتحاد الثلاثة حاصلة في الانسان  
فعلنا أن كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه من جذائه والجواب ثبت  
في أصول العقوليات أن الماهيات المختلفة هي مشتركة في آثارها مساوية الذات  
هذا فنقول من الجائز أن تكون النفس الانسانية مساوية للنفس النباتية في أفعال  
التغذية والنمو وان كانتا مختلفتين في الماهية ومن الجائز أن تكون النفس الانسانية  
مساوية للنفس البهيمية في فعل الغضب وان كانتا مختلفتين في الماهية وعلى هذا يكون  
جوهر النفس الانسانية واحدة بالذات لأنها مبدء الأفعال ثلاثة أحدها الطين  
ولا يشاركها فيه سائر النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه البهيمية فقط وثالثها الشهوة  
ويشاركها فيه الهائمات والنبات فان قالوا النفس الواحدة كيف تكون مصدر الأفعال  
مختلفة قلنا لا يجوز ذلك لاسيما عند حصول الآلات المختلفة فهذا هو البيان  
المفصل في وحدة النفس وهو أقوى مما كتب جالينوس في المجلدات أما المقام الثاني  
في بيان أن العضو الرئيس على الإطلاق هو القلب فنقول لما قد بينا فيما تقدم أن الحق  
إذا وقع في الرحم صار كالكرة وتجمع فيها الاجزاء الهوائية والنارية وتسير مادة  
الارواح وتجتمع الاجزاء المائية والارضية وتحيط بتلك الكرة لتكوين صواتها  
والمنافع من الخل وذلك الموضع المتوسط الذي اجتمعت فيه تلك الاجزاء المائية  
هو الموضع الذي اذا تمت خلقتها فنقلنا في هذا الموضع بقى عرفنا أن أول عضو يتكون  
هو القلب واذا كانت النفس واحدة مكان تعلقها الاولي بالقلب ثم بواسطة القلب  
يسرى أثرها إلى سائر الاعضاء فنبت أن العضو الرئيس على الإطلاق هو القلب  
هذا هو الكلام المحول عليه في اثبات هذا المطلوب وهما وجود آخر افتراضية  
ولمن تذكرها اطلعة الاولى أن العقل لا يجدون الفهم والادراك والعلم في ناحية  
القلب فعلنا أن القلب محل العلم قال جالينوس مسلم أن القلب محل للغضب فأنما أنه  
محل العلم فمتنوع وجوابه أن الغضب دفع المناق ودافع الثاني له ضرر بكونه منافيا  
فوجب أن يكون القلب محل العلم والشعور اطلعة الثانية أن النفس هي الحاسة  
المتحركة بالارادة فاذا تعلق القلب فلا بد أن تغدو الحس والحركة الارادية فيكون  
القلب منبع الحس والحركة الارادية اطلعة الثالثة أن الحس والحركة الارادية  
انما يحصلان بالحرارة أما البرودة فماتة عم سماء والقلب منبع الحرارة والدماع  
للبرودة فجعل القلب مبدأ الحس والحركة الارادية أولى من جعل الدماغ مبدأهما  
اطلعة الرابعة كل أحد اذا قال أنا ما نه يشعر بقوله أنا إلى صدره وناحية قلبه وأيضا

إذا قال الرجل العاقل أنا فعلت كذا وأنا أقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا دليل يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار إليه بقوله أنا موجود في القلب لا في الدماغ (الجملة الخامسة) ظهر آثار النفس الناطقة النطق فوجب أن يكون معدن النفس الناطقة هو الموضع الذي ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام إنما ينبعث من القلب لأن الصوت إنما يتولد من إخراج النفس وإدخال النفس وإخراجه فعمل القلب وذلك لأن المقصود من إدخال النفس تزويج حرارة القلب والمقصود من إخراجه دفع الفضلة المعترقة وإذا كان إدخال النفس وإخراجه مقصودا للقلب بالذات كان استناد هذا العمل إلى القلب أولى من استناذه إلى الدماغ الذي لا حاجة به إليه البتة فثبت أن إخراج النفس فعل القلب والصوت إنما يحدث من إخراج النفس فثبت أن فاعل الصوت هو القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الأولى أن آلة الأولى للصوت هي الخنجرية بدليل أنها إذا خرفت قصبة الرئة أسفل من الخنجرية لم تسمع لذلك الحيوان بعده هذه الحالة صوتا فثبت أن آلة الصوت هي الخنجرية وهي - وقصة من ثلاثة غضاريف وهذه الغضاريف تتحرك ببعضلات كثيرة وتلك العضلات إنما تتحرك بأعصاب نابتة من الدماغ فثبت أن فاعل الصوت هو الدماغ والثاني أن ترى عصبات البطن تمتد عند التصويت بالصوت العنيف وأما القلب فانه لا يشاهد التعب عند التصويت والثالث أن القلب إذا كشف منه ثم قبض عليه لم يطل من الحيوان صوته وإن كشف عن الدماغ ثم حفظ بطل في الحال صوت ذلك الحيوان فثبت أن مبدأ الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب أننا بالجملة القوية أن مبدأ الصوت هو القلب أقصى ما في الباب أن الدماغ يعين عليه الآن هذا لا يقدح في قولنا (الجملة السادسة) أن القلب موضوع في موضع يقرب أن يكون وسطا من البدن والعضو الرئيس يليق به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل إلى جميع أطراف البدن على التمام العادية والدماغ موضوع في أعلى البدن وذلك ينافي هذا المقصود (الجملة السابعة) أن الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون قلب ذكي وقلب بليد قال جالينوس الناس إذا وصفوا أنسا بأن آلة قلبا قوياءفرادهم منه الشجاعة وإذا قالوا قلا ن لا قلب له فالمراد منه الجبن والجواب أن هذا يدل على أن القلب موضوع الغضب وهذا لا ينافي أن يكون القلب موضوع الفهم والعلم وانه أعلم واحتج جالينوس على أن موضع الإدراك هو الدماغ بوجوه الجملة الأولى هي أن الدماغ منبت العصب والعصب آلة الإدراك وما كان منبتا لآلة الإدراك وجب أن يكون معدن القوة الإدراك فلهذا تقدمت مقدمات ثلاث أما المقدمة الأولى وهي أن الدماغ منبت للعصب فالدليل عليه أن الأعصاب الكثيرة إنما توجد في الدماغ وأما القلب فانه لا يوجد فيه الأعصاب صغيرة وإذا كلن

كذلك وجب أن يكون الدماغ من قبل الاعصاب وأما المقدمة الثانية وهي  
 أن الاعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه أن إذا كثفت عن عصبه وشددتها  
 وجدت ما كان أقل من موضع الشديطيل عنه الحس والحركة وما كان أعلى  
 مما يلي جانب الدماغ لا يطل عنه قوة الحس والحركة وهذا دليل على أن آلة الحس  
 والحركة هو العصب وأما المقدمة الثالثة وهي أنه لما كان الدماغ من قبل آلة الحس  
 والحركة وجب أن يكون معدنا لهما فالدليل عليه أنه إذا كان قوة الحس والحركة  
 انما يصلان من الدماغ إلى جميع أطراف البدن بواسطة هذه الاعصاب التابعة  
 من الدماغ فثبت أن المتبوع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ وأعلم أن اعصاب  
 ارسطاطليس أجابوا عن هذه الخفايا من وجهين الأول قالوا لا نسلم أن الدماغ منبث  
 العصب أما دليل جالينوس على ذلك وهو أن الاعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة  
 صغيرة عند القلب فقد أجابوا من وجهين الأول أن هذا المقدمة الواحدة غير متبعة  
 لما يقصود بل لابد من ضم مقدمة أخرى إليها وهي أن القوة والكثرة انما تكونان  
 عند المبدأ والصغر والقلة عند غير المبدأ إلا أن هذه المقدمة غير برهانية بل هي  
 منقوضة من وجوهاً الأول أن العصب المموجة تكون رقيقة عند المنبت فإذا دخلت  
 الموضع الذي تتكون الحدقة فيه تغلظ تلك العصب وتتسع وهذا ينقض على هذه  
 المقدمة الثاني أن الحسية التي يتولد منها ساق الشجرة تكون أصغر بكثير من ساق  
 الشجرة فلم لا يجوز أن تتكون العصب الصغيرة التي في القلب شعبة التي تنذهب  
 منها الاعصاب الكثيرة في الدماغ الثالث لو وضع دليل جالينوس لو وجب أن يدخل  
 أن مبدأ العروق الضواري هي الشجيرة الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ فالقلب لأن  
 في تلك الشجيرة من العروق الضواري عدد الاغصان وهو في غاية المشابهة لعروق  
 الشجرة الوجه الثاني في الجواب سلما أن الكثرة والقوة لا تحصلان إلا عند المبدأ الكبر  
 لاتزاع في أن القلب منبث الشرايين وهي من جنس اجرام الاعصاب فيمكن أن لا تنبت  
 الاعصاب الامتصاصات انما قلنا ان العروق من جنس الاعصاب وذلك لأن اجرام العروق  
 تنفرق وتنقسم إلى الشظايا القليلة التي لا حس لها وهي يضربنة مقدمة الدم صلبة  
 غير حساسة في نفسها والاعصاب كذلك في جميع المقامات والدليل على أن الاعصاب  
 غير حساسة في أنفسها أن إذا شدت العصبية برباط شد اقوي صار ما هو أسهل من  
 موضع الشد هديم الحس وذلك يدل على أن العصب غير حساس في نفسه  
 وانما يجري اليه الحس من موضع آخر فثبت أن العروق والاعصاب متشاركة  
 في هذه الصفات والاحوال فعلنا أن العروق والاعصاب من جوهر واحد  
 وإذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أن هذه العروق الضواري بما انقسمت  
 وتشعبت ودقت وصغرت ونفذت في الدماغ التي به ينشأها على البعض والنسب

أجزاءها وانصلت وصارت على شكل الاعصاب أو تحقيق القول فيه أن هذه الشرايين  
حيثما انفصلت عن القلب كل يحتاج اليها لتكون حاملة للدم والروح الى جوهر  
الدماغ فلما صغرت وتعدت في جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود حصل الاستغناء  
عنها فلا جرم صرفت الى غرض آخر وهو أن أزيل عنها وصف التجويف وانضمت  
تلك الشغايا بعضها الى بعض وصارت على أشكال الاعصاب في هذا الطريق صارت  
العروق أعصابا ولما كان منبث العروق هو القلب لا جرم كان منبث الاعصاب  
أيضا هو القلب بهذا الطريق أجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول  
قال الدليل على أن الاعصاب ليست من جنس العروق وروح الاول أن الشرايين  
نابضة والاعصاب ليست بنابضة الثاني أن الشرايين مجوفة والاعصاب ليست  
مجوفة الثالث أن الشرايين محتوية على الدم بدليل أنها اذا ثبتت جلب ذلك النقب  
على صاحبها من انفجار الدم أما اعصاب والعصب كله لادم الرابع أن الشرايين موافقة  
من طبقين احدهما متصل الى أجزاء ذاهبة في العرض على الاستدارة والاخرى  
تصل الى أجزاء تذهب على الاستقامة في الطول وأما العصب فهو ينصل الى ليف  
أيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة في الطول الخالص أمّا اذا شددت العصب  
حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يطل منه حركة النبض وان شددت الشريان  
يطل النبض ولم يطل الحس والحركة السادس أن العصب قد يمسك عن فعله كثيرا  
والشريان فعله دائم وهو النبض فثبت بهذا الوجوه أن الشرايين ليست من جنس  
الاعصاب الوجه الثاني من الجواب عن هذا الكلام قال ان أصل الشريان المتولد  
من القلب ينقسم الى قسمين قسم يعد الى جانب الرأس وقسم ينزل الى أسفل البدن  
والقسم النازل الى الأسفل لا شك أنه ينقسم وينفرق الى العروق والفاق ثم انها  
بعد ذلك صارت اعصابا فوجب أن يكون الحال في الشرايين الداخلة كذلك  
اجاب أصحاب ارسطاطليس فقالوا أما الجواب الاول فضعيف لان الصفات المذكورة  
لشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها في جوهر الدماغ ثم قلتم ان هذه الصفات تبقى  
والذي يدل عليه أن الروح الدماغية لا شك أنه كان متولدا في القلب ثم انه تصاعد من  
القلب وبقي في التسمية المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه تصدى في الدماغ فحدث له حال  
كوته في الدماغ أحوال وصفات ما كانت حاملة حين كان في القلب ثم لا يجوز  
أن يكون الحال في الشرايين كذلك وهو أن الصفات المذكورة للشرايين كانت  
حاملة لها قبل نفوذها في جرم الدماغ أما بعد نفوذها في جرم الدماغ وتقسيمها  
وتصغيرها في الغاية فانه أثر فيها جرم الدماغ وقلها عن طبيعتها فاصارت في الصورة  
والخلق تشبها آخر فهذا الاحتمال لا يطل بما ذكره جالينوس ولا تجاوبه الثاني  
فهو أيضا ضعيف وذلك لان الروح القلبية لم تعد الى الرأس في الشرايين الصغيرة

نزل أيضا الى أسفل البسطن في الشرايين الصغيرة ثم انما عز الصاعد الى الرأس فقير  
 عن حالته بسببها اختلاطه بجرم الدماغ والجزء النازل الى أسفل لم يتغير عن حالته  
 البتة فلم ييجوز أن يكون الحال في أجرام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على جهة  
 جالينوس على أن الدماغ منبت العصب واحتج ارسطاطليس على أن منبت  
 العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لا بد وأن تكون بآلة صلبة قوية والدماغ  
 ليس بجرمه شيء من الصلابة والقوة وأما القلب ففيه أنواع من الصلابة منها أن له  
 قوى شديدة صلب أصلب من سائر اللحوم ومنها أن فيه من الرباطات العظيمة مقدار  
 كثيرا ومنها أنه بسبب كثرة حركته لا بد وأن يكون أقوى جرمًا وإذا كان كذلك  
 كان جعل القلب منبتا للأعصاب التي هي آلات الحركة القوية أولى من جعل  
 الدماغ منبتا أجاب جالينوس عنه من وجهين الأول أنه في كلامه على المقدمة  
 القياسية والحس دل على أن المنبت هو الدماغ والقياس المعاصر ليس لا يتناسب  
 اليه والثاني أن المتولى لتصرف الأعضاء ليس هو العصب فقط بل العسل والعسلات  
 مركبة من الأعصاب والرباطات والاشية واللحوم وهي مستندة الى الأعضاء الصلبة  
 والأعصاب تفيد بها الحس والقوى على الحركة وأما ما يحتلط به من الرباطات  
 والاشية ففقد هائل القوة وعلى الحركة والامن من الانقطاع وعلى هذا التقدير  
 لا يتنزع كون الدماغ منبتا للأعصاب أجاب أصحاب ارسطاطليس عن الأول بأن  
 الحس لم يدل على كثرة الأعصاب وقوة اعند الدماغ وقد بما أن هذا التقدير  
 لا يدل على كون الدماغ منبتا للأعصاب وأما الثاني فصعب أيضا لأن جالينوس  
 استدلل بقلة العصب وكثرته على تولده منه وارسطاطليس عارض هذا فقال  
 ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ لبنا والعصب قويا صلبا يتنزع من تولده  
 منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا صلبا يدل على أن العصب  
 أصل نابت من القلب فحسب كلام جالينوس بالكلية واقعه أعلم (نوع الثاني)  
 من الجواب عن شبهة جالينوس سلمنا أن الدماغ منبت للعصب الذي هو آلة الحس  
 والحركة لكن لم قلتم انه يلزم من هذا كون الدماغ معدة للقوة الحس والحركة بيانه أنه  
 لا يبعد أن تكون قوة الحس والحركة متولدة في القلب الآن الدماغ يرسل الى القلب  
 آلة نابتة منه ليستفيد تلك الآلة قوة الحس والحركة كمن يسلب العلب وإذا كان هذا  
 الاحتمال قائما سقط كلام جالينوس بالكلية الجملة الثانية لجالينوس على أن معدن  
 القوة المدركة ليس هو القلب وهذا أحسن دلائله أنه لو كان مكان قوة الحس والحركة  
 الارادية يتخذ من القلب الى الدماغ لكننا اذا شدنا العصية بحيط شد اقويا وجب أن  
 يبقى الحس والحركة في الجانب الذي بل القلب وأن يظل من الجانب الذي بل الرأس  
 لكن الامر بالشد فعلنا ان قوة الحس والحركة تجري من الدماغ الى القلب ولا تجري

من القلب الى الدماغ وهذه الحجة لا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة المذكورة في الحجة  
 الاولى والجواب لم لا يجوز ان يقال ان الروح القلبي يكون في غاية الحرارة فاذا كان  
 بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبرد الدماغ الى القلب فاشتد له وتواستعد لقبول  
 قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك وانقطع عن القلب اثر الدماغ فلا يحس  
 لم يقم استعداد القبول لقوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الذي يلي القلب  
 الحجة الثالثة جالينوس ان الحكام والاطباء انفقوا على ان الحاصل لقوة الحس والفرقة  
 جسم لطيف نافذ في الاعضاء وهو روح فاذا كان كذلك فالقلب باق بكونه مبدأ الهذه  
 الروح اولى من القلب وذلك لانما قصد في الدماغ مواضع خالية فكل المواضع الخالية  
 تصلح لان تولد فيها مثل الارواح واما القلب فليس كذلك لان التعريف الايمن  
 منه ملو من الدم وانما الشبهة في التعريف الايسر فانه يعتقد انه ملو من الروح  
 قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وبرز من غير ان تنقب  
 وتنفق أغشيتيه لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة قبل ان تمسه يندلج  
 وتظهر اليه عينك وهو مكتشف فتعرف كيف يشبه في هذه الحالة ليساوي نفسه  
 قبل ان يكشف عنه ولكن بشرط ان يقع هذا الكشف في موضع لا يكون هواؤه  
 باردا لا يبرد القلب فانه لو برد لصار البض ضعفا بطيئا متفاتا اذا عرفت هذا  
 فنقول انا اذا غرنا الابرة في غشاء هذا التعريف الايسر حال في الحال غشاه فم  
 ولو كان هذا ملو من الروح لوجب ان لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التعريف  
 في بعضه روح وفي بعضه دم لوجب ان يخرج الروح أولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا  
 التدبير فكان يجب ان لا يسيل الدم في الحال فلما سال في الحال علمنا ان التعريف  
 الايسر ملو من الدم وايضا الحيوان الذي مات نجس في التعريف الايسر من تعويضي  
 قلبه حلق الدم واما الدماغ فان جرمه من ردة فلا يمنع ان يحصل في تلك العضون اجزاء  
 الروح والجواب ان هذه الحجة في غاية الضعف لانها ان صحت فهي تدل على انه ليس  
 في القلب روح أصلا وجالينوس لا يشازع في كون القلب معدا للارواح الحيوانية  
 ويسلم ان الروح الساعى هو الذي سعد من القلب الى الدماغ وصار هناك روحا حاملا  
 لقوة الحس والحركة الحجة الرابعة جالينوس ان العقل أشرف القوى فوجب ان يكون  
 مكانه أشرف الامكنة وأشرف الامكنة أعلاها فوجب ان يكون مكان العقل  
 هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذي سكن القصر الاعلى وايضا الحواس محيطة  
 بالرأس مكانها خدوم الدماغ وواقفة حولها على مر انبها الاثقة بها وايضا محل  
 الرأس من البدن مكان السماء من العالم فكانا أن السماء منزل الروايات فكذلك  
 الدماغ وجب ان يكون منزل العقل الذي هو روحاني هذا البدن والجواب  
 ان ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا تعارضها هذه الافتراضات فهذا آخر الكلام

لنفهم في هذه المسئلة وصككت قد طالعت كتاب آراء بقراط وأفلاطون وهو كتاب  
 طويل والمقصود منه هذه المسئلة فتعبدت في تلخيص أبحاثه وشعنت اليه أئسيه كثيرة  
 من العقولات ثم خفت من أن يضيع ذلك معنى فكتبت في هذا المكان كتابا يضيح ويألف  
 التوفيق (المسئلة الثانية) في شرح أحوال القلب الذي يدل على شرفه القلب وجوه  
 الاول أن المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وشيئته وذلك  
 لانه تعالى قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين أن المقصود من الخلق  
 هو العبادته ثم قال في آية أخرى المقصود من العبادته هو المعرفة والاخلاص أما المعرفة  
 فقوله لموسى عليه السلام وأقم الصلوة ذكرى وأما الاخلاص فقوله تعالى  
 وما أمر الا ليعبدوا الله عظامين الذين قلهم أن لب الب دمة مقصود المقصود انما  
 هو معرفة الله تعالى ثم انك قد عرفت أن محمل هذه المعرفة هو قلب فيقتضيه  
 أن المقصود من خلق العالم هو القلب الثاني أنه ثبت في الروايات أن أول ما خلق الله  
 بهجرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم سطا الحرارة عليها فما ارتفع منها زبد  
 وعلامه كان خلق الارض من الزبد والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك  
 الجوهرية شيئا واحدا وله من العدم الى الوجود فكل ما وجد من الخلقات فهو  
 سلاسل المدومات ثم سئل من ذلك الخلق السموات والارض لانه قال صدقاتا ونظا  
 ففتقناهما وهذا هو السلسلة الثانية ثم سئل من الارض فبضة تراب آدم عليه السلام  
 كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاسل من طين وهذا هو السلسلة الثالثة ثم سئل  
 من جسد آدم قلبه وكان هذا هو السلسلة الرابعة ثم جعل القلب سربرا المعرفة  
 فظهرت تلك الحكمة المطلوبة في رابع السلاسل ليعلم أنه الشيء المنظم من جميع  
 الخلقات وعند هذا اظهر أن جسم الانسان ينقسم الى قسمين الى الهيكل الظاهر  
 في الصورة والى المخفة الباطنة وهي القلب الذي هو سر معرفة الله تعالى فاعلم  
 تبع الهيكل الظاهر في الصورة والهيكل الظاهر تبع القلب في المعنى ولما جعل  
 الهيكل تبع للمخفة الباطنة علم أنك ما خلقت لاجل هذا الظاهر بل لاجل  
 أن تطلب من هذا الظاهر باطنا ومن هذا الشاهد فاقبوا من هذا المقصود ههنا  
 فظهر عما قلنا أن المقصود الاسلي هو القلب وحسنه هو كل البدن وحسن البدن  
 هو كل الارض وحسن الارض هو كل السموات وحسن كل السموات عالم  
 الممكثات والكل مسفر في قبضة قلدوته ونفثه الهية اذا عرفت هذا فنقول القلب  
 له اسمان في القرآن أحدهما القلب والثاني الفؤاد قال تعالى كتبت في قلوبهم  
 الايمان لهم فاقبوا لا يفقهون بها وقال ان السمع والابصار والفؤاد كل أولئك كان عنه  
 مسئولا وقال وأتدنتهم هوا وقال فارقاه الموقدة التي تطلع على الانددة ثم تقول  
 يحتمل أن يكون الفؤاد اسم لجميع هذه المخفة والقلب اسم الجزء من خصوص منه

ونسبته الى كل هذه المصنعة كنسبة العين الى الهيكل الظاهر والشئ يكون اسما  
لشئ الذي نسبته الى عين هذه المصنعة كنسبة النقطة الناطرة الى العين وتلقب  
النقطة هي المسماة بسويداء القلب فهذه السويداء بالنسبة الى العين الماطنة كسواد  
العين بالنسبة الى العين الظاهرة والسبب في أن الابصار الظاهرة تحصل بالبصر  
والبصرة الباطنة تفصل بالسويداء وجهان الاول أن الابصار يجري مجرى التوهم  
والسواد من جنس الظلمة فالسواد والابصار كالتضادين واعلموا أحد الضدين من  
الاشتراد على القدرة والاحتمال الثاني أن يكون الاتهام على وفق الابداء  
فكما أن في الابداء يظهر نور الوجود من ظلمة العدم بإيجاد الحق سبحانه وتعالى فكذلك  
في الاتهام يظهر نور البصر والبصرة من ظلمات سواد العين وسويداء القلب ليكون  
للبدء والنهاية دالين بقرائن الاحوال وشواهد المقال على تحقيق قوله فالتقيا الاصباح  
فبعد هذه المظهر ترتيب محاسن الطاهر والباطن أما الظاهر فادله الهيكل الظاهر ثم  
العين ثم الناطرة ثم التور بالبحر الموجود في النقطة الناطرة وأما الباطن فالقواد  
وهو اسم لتمام هذه المصنعة ثم القلب ثم النقطة الناطرة وهي سويداء القلب ثم نور  
البصرة اذا عرفت هذا فتقول ان الابصار في العالم الظاهر شوق على شرائط  
وذلك الشرائط بعينها معتبرة في ادراك البصرة الشرط الاول للابصار ان لا يكون  
المبصر في غاية الجسامة ولا في غاية النقاء أما الذي في غاية الجلاء فكالمجرد فان العين  
تعتبر فيها فلا تقدر على ابصارها بالتمام والكمال وأما الذي في غاية النقاء فكالمزودة  
فكذلك العقل مدر كنه في غاية الجلاء والعظمة ومدركات هي في غاية النقاء  
والصغرى أما الاشياء التي في غاية الجلاء والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبريائه  
وبليه عظيمة الارواح العالية المقدسة فنور سويداء القلب يحترق في هذه الحضرات  
فلا يصل اليها واليه الاشارة بقوله لمن قال سبحانه من احتجب عن العقول بشدة  
ظهوره واختفى عنها بكمال قوه وأما الذي في غاية النقاء فكغفاسيل الاحوال  
وجريان المحدثات أما تفاصيل الاحوال فتعقوله وتفشحكم فيما لا تعلمون فان النطقه  
حينما تقع في الرحم الى أن تتفصل جنبنا لها في كل لحظة وفي كل لحظة صفة  
الآن التفاوت بين الحظتين مما لا يصل اليه عقول البشر وأما جريان المحدثات فهو  
أنه تعالى لما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها ذنوب ومنافع  
ثم قال بعدد والنسل والبقال والجبر لتركبوا وزيته ثم قال ويضيق ما لا تعلمون والمعنى  
أنه لا يمكنكم أن تحيطوا علمًا بتفاصيل أحوال جميع الحيوانات لكثرة ما يختلف  
أحوالها وبالجملة فالعقول فاصرة عن معرفة الاوائل والاواخر وتظن أن العقول  
منصورة في ميدان التلقين والابجاد وفي منتهى الاعداد والافناء بل العقول لا يسيل لها الى  
معرفة الازل والابد فان كل ما يستحضره في ذهنه يكون متوسطا بين الازل



والأبد وفواته بقي الى قيام القيامة يتقدم الى ما قبل ويتأخر الى ما بعد لم يرتفعه الا  
 في التوسط بين الازل والابد ويرى حقيقة الازل والابد نزلة من لواحق الاطلاق  
 وعلائق الاضغفار والشرط الثاني أن المبرر اذا كان حاضر اعماله يهلك الانسان  
 حشد من جانب الى جانب فحريكان كثيرة لم ير المبرر نفسه تلك الغلبة عالم هؤلاء  
 عينه الروحانية من معقول الى معقول لم تفكر من الابصار وثلاث العبر يمكن ان هي  
 المسماة بالفكر والروية وتقرر العقل وكما أن تقرر العين عبارة عن تغليب الحدة من جهة  
 الى جهة طلب الارضية فكذلك نظر القلب عبارة عن تغليب حدة العقل من جانب الى  
 جانب طلب الاداء المعقول والشرط الثالث أن قوة الباصرة لا يمكنها ادراك المبررات  
 الا عند صيرورة الهواء مضيئاً بسبب طلوع الاشياء النيرة فكذلك العقل  
 لا يقدر على الابصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم نبرات العالم الجسماني  
 أربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النار فكذلك نبرات العالم الروماني أربعة نور  
 جلال الله كما قال تعالى وأشرقت الارض بنورها وهو بمنزلة الشمس فكما  
 لا يستطيع ابصار انفسهم ابصار قرص الشمس فكذلك لا يستطيع  
 ابصار الارواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس  
 والمرتبة الثانية بمنزلة أنوار الارواح العلوية الروحانية الكروية كما قال تعالى ينزل  
 الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين على قلبك  
 وأوحى اليك آياتك والذين يطيعون طاعة هذه النوار فهذه المرتبة  
 بمنزلة القمر فكما أن القمر نارة يكون بدر انفس العالم أضواء كانه نارة يكون هلالاً  
 دقيقاً يظهر قلباً لا مضيئاً فكذلك الارواح قد تكون عطية الاضياء نواراً كقول  
 ومن عنده لا يستكبرون من عباده وكقول تعالى ويستغفرون الذين آمنوا ونارة  
 تكون كالهلال الضعيف وهو قوله ومن من ملك في السموات لا تغشى شفاهم شيأ  
 والمرتبة الثالثة أنوار الارواح السفلية وهم الصديقون الملائمون لعنة جلال الله  
 المعصومون في خطاياهم قدس الله استنارت ارواحهم وأما ارواح غيرهم  
 فهذه المرتبة بمنزلة الكواكب وكما أن الكواكب قد تكون في العظم دربة متلاثلة  
 كما قال تعالى كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة وقد تكون ضعيفة جداً  
 كالهوى وأمثاله فكذلك الارواح السفلية منها ما تكون قوية ومما فيها أربع  
 أولها الذين يذكرون في العظم الازل وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب  
 فان ارواح الخلق تهدي بأفوار هذه الارواح السفلية لانها ارواح قدسية قريبة  
 الدرجة من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى يا أيها الناس قد جاءكم برهان  
 من ربكم وأنزلنا اليكم تورايننا وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكان الفائدة  
 في الكواكب الاضياء كما في قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم مهتدون فكذلك دعوات

الانبياء عليهم السلام اعلام نورانية يهتدى بها في ظلمات البر والشبهات ويبحر الشهوات  
 قال تعالى وانك انتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له في السموات وما في  
 الارض الا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون في العظم الثاني وهم ارواح  
 اولي العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وثالثها ارواح المرسلين  
 وهم ثلثمائة وثلاثة عشر وهؤلاء الذين يذكرون في العظم الثالث من الكواكب  
 ورابعها ارواح جنة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم كما يقال مائة الف واربعين  
 وعشرون الفاً وهؤلاء هم الذين يكونون في مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد  
 هذا مراتب المؤمنين وهي ثلاث السائقون والمقتصدون والظالمون كما قال تعالى  
 ثم اوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا منهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق  
 بالخيرات فالسابقون هم الاولياء كما قال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم  
 يحزنون والمقتصدون هم العلماء قال تعالى لعله الذين يستبيطونه منهم والظالمون هم  
 العوام ولكل واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا اتصلت صارت كالمرآة المحاذية  
 فتعكس انوار بعضها الى بعض فتصير كل واحد قنطرة مكملة للآخرى من وجهه  
 ومستكملة لهما من وجهه وهذا السبب كان احدهم مقامات الصديقين المحب في الله  
 والمرتبة الرابعة من نيرات العالم الروحاني العقل ومرتبة النار في العالم الجسماني  
 واعلم ان نور العقل له عيوب كثيرة كما ان نور النار له عيوب كثيرة فالقول كما ان نور النار  
 مزيج بدخان كثير يسود الثوب ويحرق الخشب فكذلك نور العقل مزيج بدخان  
 الشهوات وذلك الدخان تارة يسود ثوب الصودية بلحمة التشبيه والتعطيل واخرى  
 يحرق خماغ البشرية فيلقي صاحبها في وهم الحلال والاتحاد والثاني ان نور السراج  
 فيه اشراق وفيه اسراق فكذلك نور العقل فيه اشراق وفيه اسراق اما اشراقه فهو  
 التفكير في غير الله يستدل به على جلال عظمت الله واما اسراقه فهو التفكير في جلال  
 الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق والثالث  
 ان نور السراج ينطفئ باذي ريح فكذلك اسراج نور العقل ينطفئ باذي شبهة فلهذا  
 السبب قال محمد صلى الله عليه وسلم ولولا ان يمتثل لقد كدت تكن اليهم شيا قليلا  
 وقال التلليل عليه السلام ربنا واجلنا مسلمين قال وقال يوسف الصديق توفيق  
 مسلما وقال سليمان وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال الحكيم رب  
 اشرح لي صدري وقال عيسى ربنا انزل علينا ما نؤمن بالسمه وثالث المائدة مائدة  
 الهداية والمعركة والرابع ان السراج انما يضيء اذا وضع في بيت مغيرة وما اذا وضع  
 في صهراء واحدة فانه يقل ضوءه فكذلك اسراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع في بيت  
 البدن كما قال وفي انفسكم ا فلا تبصرون فان هذا البيت بيت مغيرة مختصر الاترى  
 ان اسراج العقل لما وضع في مسد ان الارواح انطفأ ولم يظهر له لمعان واشراق

كما قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا  
 فاذا كان حاله في ميدان الارواح كذلك فاعرف انه كيف يكون حاله في صحراء أنوار  
 الجلال العبدية ونفثا كمال الاسرار الالهية التي تقفست عن أن يكون لها بداية  
 ونهاية أو مقطع ونهاية وانما من ظهور وفور السراج مشروط بأن يكون بينه وبين قرص  
 الشمس حائل أما اذا وضع في مقابلته قرص الشمس انطفأ كذلك العقل الخايع في نفا  
 وراء حجب الغيب وعالم أنوار العبدية وأما اذا أزيل الحجاب فجلت الانوار انطما نور  
 العقل ولهذا قال لموسى عليه السلام اطلع فطبعك انك بالواد المقدس طوى فقله اطلع  
 الخ اشارة الى تجلي أنوار العظمة والكبرياء والسادس أن نور السراج وان طال بقاؤه  
 لكنه بالآخرة ينطفئ وان استمر لكنه تطلع شمس الحقيقة فيبطل ضوءه لا محالة فكذلك نور  
 سراج العقل اما أن يخطئ لمرام الغفلات والشهوات وأما أن يبقى الى آخر الاعراكه  
 اذا انقضى ليل الحياة الدنيا وتجبلى نهار عالم الآخرة وانكسفت السرائر وجلت  
 الضمائر لم يبق لسراج العقل نور لا قوة البتة فهذا هو شرح نيرات عالم الرومانيت  
 والجسمانيات الى هنا من كتاب سرار التنزيل للامام الهمام غفر الله له من الرافى عليه  
 الرحمة (المسئلة الاولى) اختلف الناس في وجود الجن والشيطان فمن الناس من أنكر  
 الجن والشياطين واعلم أولا أنه لا بد من البعث عن ماهية الجن والشيطان فنقول  
 أطبق الكل على أنه ليس بالجن والشيطان عبارة عن أشخاص جسمانية كجسمه قبحي  
 وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول أنها اجسام هوائية  
 قاذورة على التشكل بأشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة  
 شاقة والقول الثاني ان كثير من الناس أثبتوا موجودات لا متغيرة ولا حالة  
 في التصغير وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون  
 عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المحترفون كما قال تعالى  
 ومن عنده لا يستكبرون عن عبادة ولا يتصورون ويلها من تبة الارواح المتعلقة  
 بتدبير الاجسام وأشرفها حلة العرش كما قال تعالى ويجعل عرشك فوقهم يومئذ  
 ثمانية والمرتبة الثانية لما فوق حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة ساجدين  
 حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات  
 طيبة قطيعة والمرتبة الخامسة ملائكة كرامة الاثني والمرتبة السادسة ملائكة كرامة الهواء  
 الذي هو في طبع القسم والمرتبة السابعة ملائكة كرامة الزمور والمرتبة الثامنة مرتبة  
 الارواح المتعلقة بالجماد والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة  
 العاشرة مرتبة الارواح السلفية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية  
 الموجودة في هذا العالم واعلم أن على كلا القولين هذه الارواح قد تكون مشرقة  
 آلهية شديدة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية

وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجود الحجة الاولى  
 ان الشيطان لو كان موجودا لكان ما أن يكون جسماً كشيء أو لطيفاً والقسمان  
 باطلان فيبطل القول بوجوده انما قلناه يتنع أن يكون جسماً كشيء لانه لو كان  
 كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام  
 كثيفة ونحن لانراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشعوس مضيتة  
 ورعود وبروق مع انما لانشاهد شيئا منها ومن جوز ذلك مستكان خارجا عن العقل  
 وانما قلناه لا يجوز كونها اجساما للطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب أن تتزق  
 وتتزق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وتأباضا لزم أن لا يكون لها قدرة وقوة  
 على الاعمال الشاقة ومثبتوا الجز فسيبون اليها الاحمال الشاقة ولما بطل القسمان  
 ثبت فساد القول بالجن اجمعا لثانية أن هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا  
 حاضرين في هذا العالم يخاطبون بالبشر فالتظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول  
 الخاطلة والمصاحبة اتماما لادوة واما صداقة وان حصلت الصداقة وجب ظهور  
 المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك  
 العداوة الا انما لا نرى آثارا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين  
 يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يستترقون بأنهم قط ما شاهدوا آثارا  
 من هذا الجن وذلك بحمايقاب على التلق عدم هذه الاشياء وجمعت واحدا عن تاب  
 عن تلك الصنعة قال الى واظيت على المزمنة الغلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة  
 من الحقائق الا اعميت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاسوال المذمومة آثارا اجمعة  
 الثالثة أن الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم  
 يدل على وجود هذه الاشياء فاما اذا كنا لا نرى صورة ولا مضمنا صوتا فكيف  
 يمكن أن ندعي الاحساس بها والذين يقولون انما بصرواها أو سمعنا أصواتها فهم  
 طائفة من الجهال الذين يتضايون أشياء بسبب خلل أذن جهم فيظنون انهم رأوها  
 والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام  
 فباطل لأن هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز أن  
 يقال ان كل ما أتى به الانبياء من المعجزات انما يحصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع  
 أدى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان  
 فلم لا يجوز أن يقال ان حين البذع انما كان لاجل أن الشيطان تغذ في ذلك البذع  
 ثم أظهر المذمين ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام  
 لان الشيطان دخل في بطنها فتكلم ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما اتلفت  
 من أصلها لان الشيطان قلعها فتب أن القول باثبات الجن والشياطين يوجب  
 القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل

والنظر فهو متعذرا لا فالاعرف دليله على يدل على وجود الجن والشياطين فثبت  
 انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه  
 الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى  
 أن نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يتبع أن يكون الجن جماعات لا يجوز  
 أن يقال أنه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم أن القائلين بهذا القول فرق الفرقة الاولى  
 الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المتفارقة عن الابدان قد يصحكون خسيرة  
 وقد تكون شريرة فان كانت خسيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي  
 الشياطين الارضية ثم اذا حدث بين شديدة المشابهة بين تلك النفوس المتفارقة  
 وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المتفارقة فينشأ بعد ذلك  
 النفس المتفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتفسير تلك النفس المتفارقة معاونة  
 لهذه النفس المتطهقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفس من  
 النفوس الطاهرة المشرفة كانت تلك المعاونة والمعاونة لها ما وان كانت  
 من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاونة وسوسة فهذا  
 هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا بالجن  
 والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلاقتها بها وجنسها مختلف جنس النفوس  
 الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يدرج فيه أنواع أيضا فان كانت طاهرة نورانية  
 فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحى الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي  
 الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية على ذلك فالتنفوس البشرية الطاهرة  
 النورانية تنضم اليها تلك الارواح النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب  
 الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة  
 وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان والفريق الثالث وهم الذين  
 ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا الارواح المجردة العقلية وزعموا ان  
 تلك الارواح ارواح عالية فاهرة قوية وهي مختلفة بجوارها وما هي تها كما ان اكل  
 روح من الارواح البشرية يد نامعنا فكذلك لكل روح من الارواح الملكية بدن  
 معين وهو ذلك القلب المعين وكما أن الروح البشرى يتعلق أولا بالقلب ثم بواسطة  
 يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح القلبي يتعلق أولا بالقلب كعب  
 ثم بواسطة ذلك القلب يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك القلب وإلى كلية لعالم  
 وهكذا أنه يتوحد بالقلب والدماء ارواح الطبيعة وتلك الارواح تتعدى بالنسبة الى  
 والاصحاب الى أجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحسية والحس والحركة الى كل  
 جزء من أجزاء الأعضاء فكذلك فيعش من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل  
 بجوارب العالم وتتعدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط كالمعاينة الى أجزاء

هذا العالم وكأني به بواسطة الارواح الفاتضة من القلب والدماغ الى أجزاء البدن يحصل  
في كل جزء من أجزاء ذلك قوى مختلفة وهي الفاذية والنامية والمولدة والحساسة  
تتكون هذه القوى كالسائج والاولاد بل هو النفس المدبرة لكلية البدن فيكذلك  
بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة الى أجزاء هذا العالم  
تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس  
كالاولاد تلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها  
وما هي بها فكذلك النفوس المتوادة من نفس ذلك زحل مثل طائفة والنفوس  
المتوادة من نفس ذلك المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المتسبة الى روح زحل  
متجانسة متشابهة فيهم يحصل بينهم محبة ومودة وتكون النفوس المتسبة الى روح  
زحل مختلفة بالطبع والمهابة للنفوس المتسبة الى روح المشتري اذا عرفت هذا  
فنقول ان العلة تتكون أقوى من الماعول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة  
خاصة وهي تكون معلول لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح  
الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية  
بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالأب المشرق والسلطان الرحيم ولهذا  
السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم  
على سبيل الرضا وتارة أخرى في القطة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس  
البشرية قوة قوية من جنس تلك الخيالية وقوى اتصالها بالروح الفلكي الذي هو  
أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال بهيئة وأعمال خارقة للعادات وهذا تفصيل  
مذاهب من أثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست أجساما ولا  
جسمانية واعلم أن قوم من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا أن الجرد  
يتمتع عليه ادراك الجزئيات فالجردات يتمتع ككونها فاعلة للأفعال الجزئية واعلم  
أن هذا باطل لوجهين الأول أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه انسان  
وليس بقمر والقاضي على شيئين لا بد وأن يحضر المقضى عليه حافه شئ واحد  
وهو مدرك الكلّي هو النفس فيلزم أن يكون المدرك للجزئي هو النفس أيضا الثاني  
هب أن النفس الجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع أنه يمكنها أن  
تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال تلك الجواهر الجردة  
المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير ومن كرة الزهرير ثم انها  
بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه  
الابدان فهذه تمام الكلام في شرح هذا المذهب وأما الذين يزعمون أن الجن والشياطين  
أجسام هوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية في الجمية والمقدار وهذا ان  
المعتين اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة

بالمهية لا يمتنع اشتراكها في بعض القوائم فلم لا يجوز أن يقال الأجسام مختلفة  
بحسب حشايتها المخصوصة وما هيته المعتبرة وإن كانت مشتركة في قبول الطبيعة  
والمقدار إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الأجسام أجسام الطبيعة  
نفساً حية عاقلة لذواتها قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفريق  
والتزق وإذا كان الأمر كذلك فكل الأجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها  
بأشكال مختلفة ثم إن الرياح العاصفة لا تخرقها والأجسام الكثيفة لا تخرقها أليس  
أن الفلاحة قالوا إن النار التي تنفسل عن الصواعق تنفسل في القنطرة الطويلة  
في بواطن الأجرار والحديد وتخرج من الجانب فلم لا يمكن مثله في هذه الصورة  
وعلى هذا التقدير فإن الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف  
فيها وانما تبقى فعالة حية مصونة عن الفساد إلى الأجل المعين والوقت المعلوم  
فكل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يبق على إبطالها غير مجرد المصير  
إلى القول بإبطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية أنه لا يجب حمله على تلك الصداقة  
والعداوة مع كل أحد وكل أحد لا يعرف إلا حال نفسه أما حال غيره فانه لا يعلمها فيبقى  
هذا الأمر في حيز الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أننا نقول لا نسلم  
أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الأنبياء وسيظهر الجواب  
عن الشبهة التي ذكرناها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام في الجواب عن هذه  
الشبهات إلى هنا من التفسير الكبير (قال في المطالب العالية) والجواب عن الشبهة  
الثالثة أن ما ذكره معارض بوجه آخر وهو أن الأنبياء عليهم السلام أطلعوا  
على إثبات الجن والشياطين فالجن في عدمهم يوجب الطعن في نبوة الأنبياء فان قالوا  
إذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن في نبوتهم والقول بعدمهم يوجب  
الطعن أيضاً فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين فنقول لنساق أثبات النبوة طريقاً  
يجب ذكره في باب النبوات ولا يتوجه عليه شيء مما ذكره انتهى لا يخفى أن هذا  
الجواب أحسن مما ذكره في التفسير الكبير ولا بد من إنباء بهذا وأما الطريق الذي  
ذكره في إثبات النبوات فلهذا تجده في هذه الورديات (المسئلة الثانية)  
اعلم أن القرآن والأخبار يدلان على وجود الجن والشياطين أما القرآن فآيات  
(الاولى) قوله تعالى وأصروا الليل كأنهم يسرقون فأتوا نارا فاحضروه  
قالوا انصروا فلما قضوا ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا لعلنا سمعنا كتاباً أنزل من  
بعد موسى مددنا بين يديه يدي إلى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا  
القرآن وعلى أنهم أخذوا أقومهم (والثانية) قوله تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين  
على مله سليمان (والثالثة) قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام يعملون له  
ما يشاء من عمار برب وقهايل وجفان فكان الجواب وقد وردت آيات وقار تعالى

والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى وسليمان  
الريح الى قوة ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه (والرابعة) قوله تعالى يا معشر  
الجن والاناس ان استسلمتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا الخ  
(والخامسة) قوله تعالى انارنا السعيا الدنيا بزنة الكواكب وحفظنا من كل شيطان  
مارد وأما الاخبار فكثيرة (الخبر الاول) روى مالك في الموطأ عن صفين بن اخطب  
عن أبي السائب مولى هاشم بن زهر قد دخل على أبي سعيد الخدري قال وجدته يصلي  
وجلست أنتظره حتى يقضي صلاته قال فسمعت تحمى وتكلمت سريره في بيته فاذا حجة  
نقمت لاقتلها فأشهر أبو سعيد أن اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار  
وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه نقي من الانصار حديث العهد به من  
وساق اليه حديث النبي قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فبأ الرمح ليعطنها بسبب  
الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لتري قد دخل بيته فاذا هو يجثو على فراشه فترك الرمح  
فبها فاضطربت الحية في رأس الرمح فخر القتي فخرت أيهما كان أسرع موتا القتي  
أم الحية فسأل الرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدية جناد أسلوا فخرت بها  
لكم منهم فاذا وثلاثة أيام فان عاد فاقولوه فانه شيطان (والخبر الثاني) روى في الموطأ  
عن يحيى بن سعيد قال سألت أبا هريرة عن رجل من بني النضير رأى عذراء من بني النضير  
تطبخ بهن من نازلة التفت رأه فقال جبريل ألا أعلن كلمات اذا قلن طفت  
شعلة قل أعوذ بوجه الله العظيم الكريمة وبكلمات التمام التي لا يجاوزهن بوزن ولا فاجرن  
شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يجر فيها ومن شر ما ينزل الى الارض ومن شر  
ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الاطوار ما يطرق  
بحر يارحم (الخبر الثالث) روى مالك أيضا في الموطأ أن كعب الاحبار كان يقول  
أعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذي ليس شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي  
لا يجاوزهن بوزن ولا فاجر وبكلماته كلها اما قد علمت منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذرا  
وبرأ (الخبر الرابع) روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله أروني في نومي  
فقال قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات  
الشياطين وأن يحضرن (الخبر الخامس) ما لم يروى يبلغ التواتر من خروج النبي  
صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقرأته عليهم فاعوته يا نعم الى الاسلام (الخبر السادس)  
روى القاضي أبو بكر في الهداية أن يحيى بن مرزوق عليه السلام دعا به أن يريه  
موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فاذا رآه مشتمل رأس الحية وضع رأسه على  
القلب فاذا ذكره خفس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه (الخبر السابع) قوله  
صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من أحد  
ادله شيطان قبل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا ان الله عانى عليه فأسلم



والاحاديث كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف (من التفسير الكبير) قال في التفسير  
الكبير أيضا في سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشیاطین کل بناء وغواص وآخرین  
مقترنین فی الاصفاذ وهو ناصت وهو أن هذه الآيات دلالة على أن الشیاطین لها قوة  
عظيمة وبسبب تلك القوة قد واصل بناء الأبنية العالية التي لا يقدر عليها البشر  
وقد روى على القوس فی البصار واحتاج سليمان عليه السلام إلى أن يقدمهم وقاتل  
أن يقول أن هذه الشیاطین إما أن تكون أجسادهم كثيفة أو لطيفة فإن كان الأول  
وجب أن يراهم من كل صهيح الحاسة اذ لو جاز أن لا يراهم مع كثافة أجسادهم فليجوز  
أن يصحكون بحضر تاجبال عالية وأصوات هائلة لا تراها ولا تسمعها وذلك دخول  
فی السفطة وإن كان الثاني وهو أن تكون أجسادهم لطيفة فبما فتل هذا يتبع  
أن يكون موصوفاً بالقوة الشديدة وأيضاً لازم أن تتفرق أجسادهم وأن تتفرق بسبب  
الرياح القوية وأن يموتوا فی الحال وذلك يمنع وصفهم بالقوة القوية وأيضاً الجن  
والشیاطین إن كانوا موصوفين بهذه القوة الشديدة فلم لا يقتلون الجلاء والرحلاء  
فی زماننا ولم لا يخربون ديار الناس مع أن المسلمين بالقوة فی الظاهر القوم وعداوتهم  
وحديث لم يحس بشئ من ذلك علمنا أن القول بأبثبات الجن والشیاطین ضعیف  
(واعلم) أن أصحابنا يجوزون أن تكون أجسادهم كثيفة لا تراهم وأيضاً  
لا يبعد أن يقال إن أجسادهم لطيفة بمعنى عدم اللون والصبغة أصيلة بمعنى أنها  
لا تقبل التفرق والتفرق (وأما الجبائي) فقد سلم أنها كثيفة الأجسام وزعم أن الناس  
كأنوا يشاهدونهم فی زمان سليمان عليه السلام ثم أنه لما فی أمات الله تلك الجن  
والشیاطین وخلق نوعاً آخر من الجن والشیاطین تكون أجسادهم فی غاية الرقة  
ولا يكون لهم شئ من القوة والموجود فی زماننا من الجن والشیاطین ليس إلا من هذا  
النوع انتهى ما قاله فی هذه السورة مما يتعلق بهذا البحث (المسئلة الثامنة)  
فی كيفية الوسوسة بناء على ما ورد فی الآثار ذكرنا أنه أي الشیطان يغمس فی باطن  
الإنسان ویدفع رأسه على حبة قلبه ویلقی اليه الوسوسة واختبرنا بما روى أن النبي  
صلی الله علیه وسلم قال أن الشیطان یبصر من بين آدم مجرى الدم الاضفة وأخباره  
بالجوع والعطش وقال عليه السلام لو أن الشیاطین يحومون حول قلوب بني آدم  
لنظروا إلى ما لا يحصى من السجوات ومن القمل من قال هذه الأخبار لا بد من تأويلها  
لأنه لا يتبع علمها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الأول أن نفوذ الشیاطین  
فی باطن الناس محال لأنه يلزم أما اتساع تلك البحار أو تدخّل الأجسام  
الثاني ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة عنه وبين أهل الدين أن نفوذهم على هذا  
النفوذ لم لا ينحسهم بزيد الضرر الثالث أن الشیطان مخلوق من النار فلو دخل  
فی داخل البدن لم صار ككأنه قد النار فی داخل البدن ومعلوم أنه لا يحس بذلك

الرابع أن الشياطين يهبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ثم أنما تخرج عن أعظم  
 الوجوه البه لظهور أنواع القسق فلا يبعد فسه أترأ ولا فائدة وبالجمل لا تترى  
 من عداوتهم ضرر ولا من صداقتهم نفعاً وأجاب عشتو الشياطين عن السؤال  
 الأول بأنهم انفسهم مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بأنهم أجسام لطيفة كالنفوس  
 والهواء فالسؤال أيضاً زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال إن الله والملائكة ينفقون لهم  
 عن إيذاء علماء البشر وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله تبارك وتعالى إني أنزلت القرآن  
 وسلاماً على إبراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع أن الشياطين يختارون ولعلمهم  
 يقعون بعض القبائح دون البعض (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام في الوضوء  
 على الوجه الذي ذكره الشيخ الغزالي في كتاب الاغنية كآل رجاء الله القلب غنى قلبه  
 لها أبواب تنصب إليها الأحوال من كل جانب أو مثل هذا ترى في السبع العدهام  
 من كل جانب أو مثل مرآة منصوبة تجساز عليها الانعكاس ترى فيها صورة بعدد  
 صورة أو مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من أنهار مختلفة واعلم أن هذا أصل  
 هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة ما هن الظاهر كطوائف الناس وأما  
 من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان  
 فانه اذا أدرك بالحواس شيئاً حصل منه أثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة  
 أو الغضب حصل من تلك الأحوال آثار في القلب . وأما اذا وقع الانعكاس من  
 الادراكات الظاهر كالغنى لأن الخليفة في القدر يبين ويظهر الخلق من غنى طاق  
 شيء فيجب انتقال الخيال فيقل القلب من حال إلى حال فالله في الخيال في الغنى  
 والتأثر من هذه الاسباب وأما في الاسباب الخمسة في القلب في الخواطر فأما  
 بالخواطر ما يعرض في نفسه من الأفكار والاذكر وأما في سائر ما كان وعلمه أما  
 على سبيل التذكروا ما على سبيل التفتد وانما هي خواهر من حيث انها تظفر  
 بالخيال بعد ان كان القلب غافلاً عنها فالخواطر هي الحركات الارادات والادوات  
 بحركات الاعضاء ثم ان هذه الخواطر الحركات لهذه الادوات تنقسم الى ما يدعو  
 الى الشر أعني الى ما يضرب في العاقبة والى ما يدعو الى الخير أعني ما يتبع في العاقبة  
 فهو ما نطارد من مختلفان فاقتر الى اسمين مختلفين فالخواطر الخمسة يعنى الهامات  
 والمذموم يسعى وسواساً ثم انك تعلم ان هذه الخواطر أحوال سادسة تليق بها من غيب  
 والتسلسل بحال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا المنص كلام الشيخ  
 الغزالي بعد حذف التطويل بلا منه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره  
 الغزالي اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود والآله لا يحصل الفرض الا بعد من يذ  
 التسقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات (فالقدمة الاولى)  
 لا شك ان هاتما مطلوباً ومهزوباً وكل مطلب فانه ان يكون مطلوباً له أو لغيره ولا يجوز

أن يكون كل مطلوب مطلوباً للغير وإن يكون كل مهروب مهروباً عنه لغيره واللازم أنما  
 الدوراً والتسلسل وهما محالان ثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً  
 لذاته شيء يكون مهروباً عنه لذاته (المقدمة الثانية) أن الاستقراء يدل على أن المطلوب  
 بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب منه  
 بالذات هو الألم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يصحكون وسيلة اليهما (المقدمة  
 الثالثة) أن اللذبة عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر فاللذبة عند القوة  
 الباصرة شيء واللذبة عند القوة السامعة شيء آخر واللذبة عند القوة الشهوانية شيء  
 ثالث واللذبة عند القوة القلبية شيء رابع واللذبة عند القوة العاقلة شيء خامس  
 (المقدمة الرابعة) أن القوة الباصرة إذا أدركت موجوداً في الخارج لم من  
 حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرقى وعند الوقوف  
 عليه يحصل العلم بكونه لذياً أو مؤلماً أو خالياً عنهم فان حصل العلم أو الاعتقاد  
 بكونه لذياً اترتب على هذا الاعتقاد أو العلم حصول الميل الى تحصيله وان حصل  
 العلم أو الاعتقاد بكونه مؤلماً اترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل  
 الى البعد عنه والفرار عنه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذياً لم يحصل  
 في القلب رغبة الى القرار ولا رغبة الى تحصيله (المقدمة الخامسة) أن العلم بكونه لذياً  
 انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض  
 والمعاوق فانما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثلاً اذا راى ساطعاً ما  
 لذياً فعلمنا بكونه لذياً انما يؤثر في كونه مريئاً يتناوله اذا لم يعتقد أنه حصل فيه  
 ضرر وانما على ذاته انما اذا اعتقدنا أنه حل فيه ضرر فحينئذ اعتبر العقل كقيسته  
 المعارضة والترجيح فأما غالب على ظنه أنه أرفع من مقتضى ذلك الرهان مثال آخر  
 لهذا المعنى أن الانسان قد يقل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا أنه  
 انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد أنه بسبب تحصيل ذلك العمل المؤلم ينقص  
 عن مؤلم آخر أعظم منه أو توصل به الى تحصيل منفعة أعلى منها حالاً ثبت بما ذكرنا  
 أن اعتقاد بكونه لذياً أو مؤلماً انما يوجب الرغبة أو النفرة اذا خلا ذلك  
 الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان أن الشرير الذي ينأى به على أن  
 الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيباً ذاتياً لروياً عقلاً وذلك لأن هذه الافعال  
 مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا أن هذه القوى صالحة  
 للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدر الفعل بدلاً عن الترك والترك بدلاً عن الفعل  
 الاضحية تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث  
 لاجل العلم بكونه لذياً أو مؤلماً ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد  
 البحث الاقل فيه ولزم أن الدوراً والتسلسل وهما محالان وانما الانتباه الى علوم

وأدراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الأسباب الخارجية وهي  
 إما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم وأما السبب الحقيقي وهو أن الله خلق  
 تلك الاعتقادات والعوالم في القلب فهذا ملخص الكلام في أن الفعل كيف يصدر  
 عن الحيوان إذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة ظواهر ثابتة  
 أن المصدر القريب لافعال الحيوانية هو هذا التقوى المركوزة في العنات والاولاد  
 وثبت أن تلك التقوى لا تصير مصداقاً للفعل والمقابلة لا عند انفعالم الميل والارادة  
 اليها وثبت أن تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون تلك الشيء غنياً أو فقيراً  
 وثبت أن حصول ذلك الشعور لا يتقدم أن يكون بطلان تلك الشيء بل يتقدمها وبواسطة  
 مراتب شأن كل واحد منها يستلزم ما بعده على الوجه الذي قررناه فثبت أن ترتيب  
 كل واحدة من هذه المراتب على ما قبلها لازم لما دلت عليه واجبا فانه إذا أحسن بالشئ  
 وعرف كونه ملائماً لمال طبعه اليه وإذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب  
 فإذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا  
 أنه حصلت له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة عديمة الأثر لانه إذا حصل تلك المراتب  
 المذكورة حصل الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل وإن لم يحصل مجموع  
 تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل فثبتنا أن القول  
 بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق أمان اتفق حصول  
 هذه المراتب في الطرف الساقع بميلها لا لها موان اتفق في الطرف المعترض بميلها  
 بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب أن كل ما ذكرناه من حق  
 وصدق الاثبات لا يعدل أن يكون للانسان طفلا من شئ فإذا ذكرنا الشيطان ذلك الشيء  
 تذكره ثم عند التذكر يرتب الميل عليه ويرتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي  
 أتى به الشيطان الخارج ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية  
 عن ابيليس وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم له الا أنه بقي لقائل  
 أن يقول فالانسان انما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان  
 اقدا على المعصية بتذكير شيطان آخر لازم تسلسل الشياطين وإذا كان عمل ذلك  
 الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الاول انما أقدم  
 على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث  
 من سبب وماذا الا الله تعالى وعند هذا يظهر أن الكل من الله فهذا غاية الكلام  
 في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة  
 والسلام وهو قوله أعوذ بك منك الى هنا من أوائل التفسير الكبير (ق) أنس  
 رضي الله عنه اتفاقا على الرواية عنه قال جاءت صفية زوجة النبي صلى الله عليه وسلم  
 تزوره في اعتكافه فحدثت عنده ساعة ثم قامت وقامت النبي صلى الله عليه وسلم

سواء أكلها أو شربها بالمسجد من رجلان من الأنصار فسطا على النبي صلى الله عليه وسلم  
 وأمر عاتقاً له أن يمسك عليه السلام على راسه كما أنها مضى فقال لا سبحان الله تعالى  
 قال النبي صلى الله عليه وسلم إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فكشفه أني  
 خشيت أن يقتذف الشيطان في غلوبي كما فعل كما الحق أن كيد الشيطان لا ينفعك  
 عن الإنسان فيوسوس له ما دام حياً كما لا ينفعك جريان الدم عنه وقال قوم أنه على  
 ظاهره لأن الشيطان جسم لطيف فلا يبعد بقوة نفسه لأن اللطيف يدخل  
 في الكثيف إذا كان مختلطاً بالأجزاء كالهواء النافذ في البدن من شريح المشرق  
 لابن المثنى (م) أبو البرداء رضى الله عنه روى مسلم عنه قال بينما رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم يعلى سمعناه يقول أعود بالله منكم ثم قال ألعنك يا لعنة الله السابعة  
 فلا تافس بطنه كأنه يتناول شيئاً فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد سمعناك  
 تقول في الصلاة تشيأ لم نسمع منك قبيل ذلك وقد أشكنا بطنك يدك فقال النبي  
 صلى الله عليه وسلم إن عذوق الله أبلس بالنصب خلف بيان أو يدل به بشهاب من نار  
 أي ينحط عنها البصيرة في وجهه فتلت أعود بالله منكم ثلاث مرات ثم قلت ألعنك  
 يا لعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرات العادل فيه لم يستأخر وأقلت على تنازع  
 التعلين وما قاله الشراح العامل فيه ألعنك فبعد لأن العنة غير متبذرة بالمرات  
 ثم أردت أخذه وأقبلوا دعوة أخينا سليمان لا مبرح مؤثراً به لا تخفت يا بليس  
 وجعلته مشدوداً بالوفاق وهو الشديد يلعب به ويد أن أهل المدينة وفي الحديث جواز  
 رقية البليس لبعض الأتيمين وأما قوله تعالى أنه يراكم هو وقبيلهم من حيث لا تزعمون  
 فمعمول على الغالب قال الإمام المازري البس المسلم لمينة بحيث لا أن تحور بصورة  
 يمكن ربطه معها ثم يتشع من أن يعود إلى ما كان عليه حتى يتأق القعبه وفي قوله  
 ألعنك دلالة على أن خطاب الغير في الصلاة جائز فان قلت هذا مخالف لقوله عليه  
 السلام إن الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وهذا قال الجمهور طال الصلاة  
 برد السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ حسداً قاله النووي  
 رحمه الله تعالى (ق) أبو هريرة رضى الله عنه اتفقنا على الرواية عنه أن عفرية  
 وهو الخبيث المكر من الجن تفلت أي تعزى بشديد آدم على البارحة ليقطع على  
 صلاتي لما تقدم المفعول غير الصريح وهو على صريح من غاب اهتمام العفريت  
 كان قطع على رسول الله صلى الله عليه وسلم فامكنى الله تعالى منه أي أعطاني الله  
 مكتبة من أخذته وقدره عليه فأخذته وفيه دليل على جواز العمل القابل في الصلاة  
 وعلى أن الشيطان عينه غير نجسة فلا تبطل الصلاة بمسه فأردت أن أربطه بكسر  
 الباء وضعها أي أشده وفيه دلالة على أن الصلاة لا تطل بخطو ومالبس من أفعالها  
 يبال المصلى على سارية أي أسطوانة من سوارى المسجد حتى يظن إليه كلامكم

فذكرت دعوة أخى سليمان رب اغفرلى وهب لى ملكا لا يفسق لى احد من بعدى  
فردته ناسا أى ذللا مطرودا لأن التسخير التام يختص به فان قلت يفهم من هذا  
الحديث أنه عليه السلام تذكروا سليمان بعد أخذه ومن الحديث السابق  
أنه تذكركا قبله فيتناوبان قلت لا منافاة لأن الحديثين صدرتا في وقتين (الى هنا  
مخلصا من شرح المشارق) القسم الثانى من كتاب النبوات فى تقرير القول بالنبوة  
على طريق آخر وفيه فصول الفصل الاول فى تفسير هذا الطريق عن الطريق  
المشهور فتقول اعلم أن القائلين بالنبوات فهم جماعة أحدهما الذين يقولون ان ظهور  
المعجزات على يد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على صدقه ثم انهم يندل به على تحقيق  
الحق وإبطال الباطل وهذا القول هو الطريق الاول وعليه عامة أبواب الملل والنحل  
والقول الثاني أن تقول انما تعرف أولا أن الحق والصدق في الاعتقادات ماهر  
وان الضوابط في الاعمال ماهرة فاذا عرفنا ذلك ثم رأينا اننا نلحق بالخلق الى الدين  
الحق ورأينا أن القوة اثر اقوى فى صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا أنه تعالى  
صادق واجب الاتباع وهذا الطريق أقرب الى العقل والشبهات فيه أقل وتقريره  
لابد وأن يكون مسبوقا بجملة المقدمات الاولى اعلم أن كمال حال الانسان  
في أن يعرف الحق فانه والخير لا لجل العمل به والمراد منه ان كمال حاله محصور  
في أمرين أحدهما أن يهتد به قوة النظر في كماله بحيث تعجز فيه امور ولا اشياء  
وحققها قبلها كمالا مبعيا عن الخلق والزلل ما اشياء أن تفسد طوره العملية كلفه  
بصحت يحصل لصاحبها ملكة يتصور بها على الايمان بالاعمال الصالحة والمراد  
من الاعمال الصالحة الاحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب  
الرغبة في عالم الآخرة وفي الروايات فقد ظهر بهذا أنه لا مساعدة للانسان الا بالوصول  
الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة انبياء على صحتها وانفق الحكماء  
الالهيون على حقيقتها ولا ترى في الدنيا اقلاما كمل العقل الا وساعده عليها المقدمة  
الثانية الناس ينقسمون الى ثلاثة أقسام أحدها الذين يكونون ناقضين في هذه  
المصارف وفي هذه الاعمال وهم عامة الخلق وجمهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين  
في هذين المقامين الا أنهم لا يتقدمون على علاج الناقضين وهم الاولياء وثالثها الذين  
يكونون كاملين في هذين المقامين ويتقدمون أيضا على معالجة الناقضين ويمكنهم  
السي في نقل الناقضين من حضيض النقصان الى أوج الكمال وهو لا مهم الانبياء  
عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة أن درجات النقصان  
والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية مكانها غير متناهية بحسب الشدة  
والضعف والكثرة والقلة وذلك أيضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة ان النقصان  
وان كان شاملا للخلق عامة فهم الا انه لابد وأن يوجد فيهم شخص كماله بحد

من نقصان والربيل طيسه من عبوه الاقل انما يشان الكمال والنقصان وانما  
 في المطلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انما كانت هذه اشخاصا بطورا في جانب  
 النقصان وفيه القوس والادوار الى حيث غروا من المراتم والسباع فمستكشف  
 في جانب الكمال لا بد وان توجد أشخاص كلته فاضله ولا بد وان يوجد فعيالهم  
 شخص يكون أفضلهم وأكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية وأقل مراتب  
 الملكية الثاني ان الاستقرار يدل على ما ذكرناه وذلك لان الجسم العنصري بنفس  
 تحت ثلاثة أنواع المعدن والنبات والحوان وصريح العقل وشهيد بأن أشرف هذه  
 الثلاثة الحيوان وأوسطها النبات وأدونها المعدن ثم يقول الحيوان جنس تحت  
 أنواع كثيرة وأشرفها هو الانسان وأيضا فالانسان تحت أصناف كثيرة مثل الزنج  
 والهند والروم والعرب والاfrican والترك ولا شك أن أشرف أصناف الانسان وأرفعهم  
 الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بآيران فهو ثم ان هذا الصنف  
 من الناس مختلفون أيضا في الكمال والنقصان ولا شك انه يحصل فيهم شخص واحد  
 هو أفضلهم وأكملهم فكل هذه الدلائل انه لا بد وان يحصل في كل دور شخص واحد  
 هو أفضلهم وأكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم  
 ولقد قدموا فيه ما لم يكن المزمع الاشراف من سكان هذا العالم الاصل هو الانسان  
 الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة  
 وحصلت له القوة العملية التي بها يتدبر على تدبير هذا العالم بالسماني على الطريق  
 الاصلح والسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكل الاشخاص الموجودين  
 في ذلك الدور وكان المقصود الاصل من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص  
 ولا شك أن المقصود بالذات هو الكمال وأما النقص فانه يكون مقصودا بالعرض  
 فنثبت أن ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وما سواه فكالاتباع له وبجاعة  
 الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بساحب الزمان ويقولون انه  
 غائب ولقد قدموا في الوصفين أيضا لانه لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصله  
 في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو أيضا صاحب الزمان لاننا ان ذلك  
 الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فكالاتباع له وهو أيضا غائب  
 عن المطلق لان المطلق لا يعلمون أن ذلك الشخص هو افضل هذا الدور وأكملهم وأقول  
 ولعله لا يعرف ذلك الشخص أيضا انه افضل أهل الدورات وان كان يعرف حال نفسه  
 الا انه لا يمكنه أن يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو أيضا لا يعرف  
 نفسه فهو كما جاز في الاخبار الالهية انه تعالى قال أوليائي تحت قبالي لا يعرفهم  
 غيري فنثبت بهذا أن حصل دور لا بد وان يحصل فيه شخص موصوف بصفات  
 الكمال ثم انه لا بد وان يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص

واحد يكون هو أفضل من كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريده  
 وذلك الدور المستقل على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد في النفسنة أو كذا أو أقل  
 الامرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول العظيم والتي المكرم ووضع  
 الشرائع والهادي الى الحقائق وتكون نسبتة الى سائر اصحاب الله في انفسه  
 الشمس الى الكواكب ثم لا بد وان يحصل في اصحاب الادوار انسان هو اعزهم  
 الى صاحب الدور في صفات الضيعة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر  
 بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والمقر شرعته واما الباقر فتنسبة كل  
 واحد منهم الى صاحب الادوار العظيم كنسبة كوكب الى الشمس في السيارة  
 الى الشمس واما هرام انطلق ففهم بالنسبة الى اصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم  
 بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولا شك ان حصول التساقط في كل  
 بأقوال حصول اصحاب الادوار فتقوى بقوتها فهذا الكلام معقول مرتب على هذا  
 الاستقراء الذي يشهد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو اكمل  
 الكاملين وافضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الاقطار الاعلى من الانسانية وقد علمت  
 ان آخر كل نوع متصل بأول النوع الذي هو اشرف منه والاشرف من النوع البشري  
 هو الملائكة فيكون آخر البشر فيتمتلا بقول الملائكة ولما بينا ان ذلك الانسان  
 موجود في اعلى مراتب البشرية وسبب ان يكون متصلا بقول الملائكة ومحتلها بهم  
 ولما كان من خواص عالم الملائكة الخيرات من العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم  
 الاجسام والاستغناء في افعالها من الآلات الجسمانية كل هذا الانسان موصوفا  
 بما يناسب هذا الصفات فيكون لميل الالتفات الى الجسمانيات قوته التصرف  
 فيها لتعديدها الى العالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بأنواع  
 الجلال القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في اجسام هذا العالم  
 بأنواع التصرفات وذلك هو المراتب المجزئات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون  
 قوته الروحانية مؤثرة في تكميل ارواح التساقطين في قوتها النظر والعمل ولما عرفت  
 ان النفوس الناطقة مختلفة بالهايات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة  
 النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد تكون بالضمه فتكون قوية في التصرف  
 في اجسام العالم العنصري وضعيفة في المعارف الالهية وقد تكون كاملة فاهرة فيهما  
 جميعا وذلك في غاية الندرة وقد تكون ناقصة فيهما جميعا وذلك هو الغالب في أكثر  
 الخلق وادامرت هذه المقدمات فتقول من من النفوس الناطقة شيان الاعراض  
 عن الحق والاقبال على الخلق وصحتا شيان الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فهو النبي  
 الصديق وقد ذكرنا ان مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف



والكمال والتفصيل فكل من كانت قدرته على افادة هذه الصفة أكمل وكل من كان أعلى  
 في دوحية النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب أعظم كان أنقص في دوحية  
 النبوة فهذا ما أردنا شرحه وبيانته من حال النبوة واقعاً أعلم (الفصل الثاني)  
 في أن القرآن العظيم يدل على أن هذا الطريق هو الطريق الأكمل الأفضل في إثبات  
 النبوة أعلم أنا قد كررنا من القرآن وتفسيرها يظهر من ذلك التفسير صحة هذا  
 الطريق الذي ذكرناه فمن سورة سبح اسم ربك الأعلى فنقول قد علمت أن  
 الأصل هو الالهيات والقرع هو النبوات فلا جرم جرت العادة في القرآن أنه يقع  
 الابتداء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع في تقرير النبوات بعد ما حقق هذه السورة  
 بداية الالهيات فقال سبح اسم ربك الأعلى ومعناه أنه أعلى من مناسبات جميع المخلوقات  
 ومناسبة كل المحدثات لأنها مكنية من المادة والصورة باعتبار وجود الجنس والفصل  
 باعتبار ثباته ومن قبول التفسير والفناء اتفاق الذات واتفاق الصفات وهو سبحانه  
 أعلى من كل هذه الاشياء في كل هذه الصفات وفيه لطيفة أخرى لا يمكن ذكرها وأعلم  
 أن أكثر الدلائل المذكورة في القرآن على اثبات الاتصال بصورة في واحدة واحدة  
 وهي سموات السموات وهي اتفاق الحيوانات أوفى الثبات والحيوان في عينه وقصر  
 قوله الذي خلق قدوى إشارة الى ما في ابدانهم من الجباب وقوله الذي قدر فهدى  
 إشارة الى ما في نفوسهم من الغرائب فتبين هذا بطريق على ما انتهت به من الجباب  
 والغرائب ثم أتبعه بذلك الدلائل المأخوذة من النبوات وهو قوله والذي أخرج المرعى  
 فجعله شأناً حوى وما قرأ امر الالهيات أتبعه بتقرير أمر النبوات وقد علمت أن كمال  
 حال الانبياء في حصول أمور أربعة أولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة  
 العملية وثالثها اقدرته على تكميل القوة النظرية التي لغيره ورابعها اقدرته على تكميل  
 القوة العملية التي لغيره ولا شك أن كمال حاله في القوتين مقدم على قدرته على تكميل  
 غيرهما فهاهنا القوتين ولا شك أن القوة النظرية أشرف من القوة العملية فهذا  
 البيان يقتضي أن يقع الابتداء أولاً بشرح قوته النظرية وثانياً بشرح قوته العملية  
 وثالثها بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظرية التي لغيره ورابعها  
 بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العملية التي لغيره فإذا ظهر كماله  
 في هذه المقامات الأربعه حينئذ يظهر أنه بلغ في حفة النبوة والرسالة الى الغاية  
 القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر أصول الالهيات وأراد الشروع  
 في صفات النبوة قال سنقرئك فلا تنسى يعني أن نفسك نفس قسمة آمنة من الغلظ  
 والنسيان الاملاء الله أنه يحصل بمقتضى الجبله الانسانية والطينية البشرية ثم أتبعه  
 ببيان كمال حاله في القوة العملية فقال ويسرك للمعصية معناه أنا أقوى دواعي  
 في الاعمال التي تفيد السر والسعادة في الدنيا والآخرة ثم لما بين كمال حاله في هذين

الحقايق آتبعه بأن أمره بأن يشتغل بتكميل النافعين وإرشاد المحتاجين فقال فذكر  
 ان نعمته الذكري فقول فذكر أمره بإرشاد النافعين وقوله ان نعمته تنبئه على أنه  
 ليس كل من سمع ذلك الذكري اتبع به فأن النفوس الناطقة محتلفة بعضها يتفهم ذلك  
 وبعضها لا يتفهم وبعضها يستره جماع ذلك التذكير لان سماعه يتكرر في قلبه ودوامي  
 الحسنة والقيظ والغضب والاصرار على الجهل ثم لما نبه تعالى على أن المستمع لذلك  
 التذكير قد يتفهم به وقد لا يتفهم به أتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين  
 فقال سيد كرم من يحشى ويتجنبها الا شئ الذي يصل الى التار الكبري فينبى أن صفة  
 من يتفهم بهذا التذكير هو أن يكون الخوف غالباً على قلبه والخشية مستولية على  
 روحه فلا يجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلا جرم يتفهم بإرشاد هذا الحق وأما الذي  
 لا يتفهم بهذا التذكير فيقباه عنه ويحجب من القرب منه فهو النفس الموصوفة  
 بكونها أشتى فانها تبقى في عناء هذا العالم وبعد الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة  
 فلما بين هذا زاد في صفة فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما حال ثم لا يموت فيها  
 لما ثبت أن النفس لا تموت بموت البدن وانما حال ولا يحيى لأنها وان بقيت حية لكنها  
 بقيت في العذاب والموت خير من هذه الحياة فلهذا حال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين  
 وعيد من لا يتفهم بذلك من كمال حال من يتفهم فقال قد أفهم من تركي وذلك أن  
 المقصود من تعليم الانبياء ونذكيرهم وإرشادهم أمران أحدهما إزالة الاخلاق  
 الذميمة الظلمانية عن النفس والثاني تحصيل الصفات الحميدة الروحية في النفس  
 ولما كانت إزالة الاخلاق لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي لا جرم ابتدأ بقوله قد أفهم  
 من تركي والمراد منه تركية النفس وتطهيرها عن الصفات الذميمة ولما ذكر ذلك  
 أتبعه بتكميل ما ينبغي وذلك اما في القوة النظرية أو في القوة العملية ورئيس المعارف  
 النظرية ذكر الله ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا حال وذكر اسم ربه  
 فصلى وهو إشارة الى استسعاد الانسان في تكميل قوته النظرية بإرشاد الانبياء  
 وقوله فصلى إشارة الى استسعاد في تكميل قوته العملية بإرشادهم وهذا يتم ثم عاد  
 الى حال المعرضين عن الاتباع بإرشاد الانبياء وهذا يتم وبين أن ذلك الاعراض  
 انما لو من حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثر في الحياة الدنيا ثم بين أن  
 الرغبة في الروحانيات التي تحصل في عالم الآخرة واجبة على لذاته هذه الدنيائين  
 وجهين أحدهما أنها خير من اللذات الجسدية وقد سبق تقريره في كتاب التفسير  
 والثاني أنها أبقى من هذه الجسديات وذلك معلوم بالضرورة فقال والآخرة خير  
 وأبقى واعلم أنه ظهر بهذه الآيات أمور أربعة أولها أحوال الالهيات وثانيها  
 صفات النبي والرسول وثالثها تقسيم المستمعين الى من يتفهم بإرشاد الانبياء  
 وإلى من لا يتفهم به ويبين أحوال كل واحد من هذين القسمين ورابعها

التبيين على أن خبرات الآخرة أفضل وأبقى من خبرات هذه الحياة الدنيا ولا فضل  
 الا بقرى أولى بالتفصيل وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ  
 ومعرفة صفات الانبياء ومعرفة أسرار النفس ومعرفة الآخرة ثم ختم السورة  
 بقوله أن هذا في النصف الاول من كتابهم وموسى والمعنى أن كل من جاء من  
 الانبياء فأنزل الله سبحانه كتابا أو صحيفة فالقصد منه ليس الا هذه الرتبة الاربع  
 المذكورة ومن وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذي تلخصناه علم أن حقيقة  
 القول في النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جملة السور الثلاثة في هذا المعنى سورة العصر  
 فبسط بقوله أن الانسان لبي خسر وذلك لاننا انما نحصل في بدنه تسعة عشر فوجا  
 من أنواع القوى وكلها تجوز الى الدنيا وطبيعتها ولذا تهاوى الحواس الخمس القاهرة  
 والخمس الباطنة والشهوة والغضب والسمع النباتية وجموعها تسعة عشر وهي  
 الزبانية الواقعة على باب جهنم الجسد وأما العقل فانه مصباح ضئيل وانما يصل  
 بعد استيلاء تلك التسعة عشر على ملكة البدن وإذا كان كذلك فالظاهر أن حب الدنيا  
 يستولى على النفوس والارواح فاذا ملكت البدن بقيت النفس في النيران والحمران  
 فلهذا قال أن الانسان لبي خسر ثم انه استثنى من هذا النيران الساتياتناول  
 تزياتنا الاربعية وهو تزياتنا في رويان من كسب من أسخطا أربعة رويان فاولها كمال  
 القوة النظرية وهو قوله الا الذين آمنوا وثابوا كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا  
 الساعات وثابوا السعي في تكميل القوة النظرية كالغير وهو قوله وقوا صوابا والحق  
 ورابعها السعي في تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وقوا صوابا الصبر وانما عين الصبر  
 لان البلاء الاكبر في دعاء الشهوة والتساقط ودعاء الغضب الى الايذاء وسفك الدماء كما  
 أخبر عن الملائكة أنهم قالوا أن تجعل فيهم من يفسد فيها وسفك الدماء فاذا قدر الانسان  
 على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخبرات في القوة العملية ومن جملة  
 الايات الدالة على صحة ما ذكرناه أنه تعالى لما سأل عن الكفار أنهم طلبوا منه عليه  
 السلام المعجزات القاهرة في قوله تعالى وقالوا لنقومن لا حتى تغير لنا من الارض  
 ينبوعا ثم انه تعالى قال قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني كون الشخص  
 انسانا موصوفا بالرسالة مع انه كونه كاملا في قوته النظرية والعملية وقادر على  
 معالجة الناس في هاتين القوتين وليس يلزم من حصول هذه الصفة كونه قادرا على  
 الاحوال التي طلبوها منه ومن جملة الايات الدالة على ما ذكرناه أنه تعالى لما قال  
 في سورة الشعراء وانه لتزيل رب العالمين أورد عليه سؤال وهو انه لم لا يجوز أن  
 يكون هذا من تنزيل الشياطين فقال جوابا عنه ما تنزلت به الشياطين ثم بين ان جواب  
 فقال هل أميتكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم والمعنى أنه لو كانت  
 الدعوة الى طلب الدنيا وطلب الذات والشهوات كل ذلك الهادي أفاك أثيم والذين

يعينه عليه هم الشياطين وأما أنا فادعوا إلى الله وإلى الاعراض عن الدنيا والقبال  
على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة  
إلى الله وإلى الحق على كونه نبياً صادقاً لا أسيراً كاذباً ولم أورد عليه سؤال آخر وهو  
أن لكل واحد من الشياطين ما يعينه على شره فلم لا يجوز أن يكون حاله كذلك  
أجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون والمعنى  
أن الشاعر انحليد دعوا إلى الطمع في الدنيا والترغيب في الذات البدينية وأما أنا فادعوا  
إلى الله وإلى الدار الآخرة فامتنع أن يصحكون الناصر والمعنى في هذه الطريقة  
هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الآيات أن الطريق الذي ذكرناه في إثبات  
النسبة هو الطريق الأفضل الأكل والله أعلم (الفصل الثالث) في صفة هذه الدعوة  
أعلم أن منصب النبوة والرسالة عبارة عن دعوة المطلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة  
المطلق ومن الأقبال على الدنيا إلى الأقبال على الآخرة فهذه هو المقصود الأصلي  
الآن الناس لما كانوا أسرى في الدنيا ومحتاجين إلى مصالحها وجب أن يكون له  
خوض في هذا الباب أيضاً بقدر الحاجة فتقول نخوض الرسول أمان أن يكون فيها  
يتعلق بالدين أو فيما يتعلق بالدنيا أما القسم الأول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث  
في أمور ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فهو أن يرشد هم إلى أن  
هذا العالم محدث وله الله كان موجوداً في الأزل وسبق في الابد وأنه منزعه عن محاذاته  
الممكنات وأنه موصوف بالصفات المعسرة في الالهية والكمال وهي القدرة النافذة  
في جميع الممكنات والعلم الساري في جميع المعلومات والوحداية المطلقة بمعنى كونه  
منزهاً عن الاجزاء والابحاض والفردانية المطلقة بمعنى صكوته منزهاً عن الذات  
والندو والخاصية والولد ثم يجب عليه أن يبين لهم أن كل ما يدخل في الوجود فهو  
بفضاء الله وقد رده وأنه منزعه عن القلم والعبث والباطل وأعلم أن هذا الذي ذكرناه  
يتفرع عليه أنواع من البحث الفرع الأول لا يليق بصاحب الدعوة إيراد هذه المطالب  
كما يورده أهل البدل والاستدلال لأن ذلك الطريق يحمّل السامعين على الاعتراض  
عليه وعلى إيراد الأسئلة فانه إذا اشتغل بالجواب عما أوردوا على تلك الأجوبة  
أسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والتمجادات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب  
عليه إيراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابة من الترغيب والترهيب فانه  
بسبب ما فيه من قوة المقتضات البرهانية يبقى مستغلماً في القول وبسبب ما فيه  
من طريقة الخطابة يكون تأثيره في القلوب أكمل ويكون بعد السامعين من سوء  
الادب الذي يحصل بسبب المشاغبات أتم والفرع الثاني أنه لا يجوز له أن يصريح  
بالتنزيه المحض لأن قلوب أهله من الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فإذا وقع  
التصريح به صار ذلك سبباً للنفرة أكثر الخلق عن متابعتها بل الواجب عليه أن يبين

أنه سبحانه مقته عن مشيئة المحدثات ومناسبة المكنات كما قال ليس كنهشي  
 وهو الجميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو الصاهر فوق عباده اليه يصعد الكلم الطيب  
 الرحمن على العرش استوى ويعنيهم عن البصير في هذه المضائق ألا إذا كان من الأدراك  
 المحققين والعقلاء المفلحين فإنه بعقله الوافر يقف على حقائق الأشياء وأيضاً بين اسم  
 مكنون العبد صلتها فاعلا قادراً على الفعل والتمرد والخير والشر ويسلم فيه  
 فإنه إن أتى اليهم الجبر المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه وبين اسم أيضاً وإن كان  
 الأمر كذلك الآن الكل يتشاء الله فلا يعزب عن عباده وحكمه مقدار ذرة  
 في السموات والأرض ثم يعنيهم بأفعى الوجود عن الخوض في هذه المضائق فإن  
 طباع أكثر الناس بعيدة عن هذه الأشياء وبالجملة فأحسن الطرق في دعوة الخلق  
 إلى عبودية الحق هو الطريق الذي جاء به سيد الانبياء وهو محمد عليه السلام وذلك أنه  
 بالغ في تعظيم الله تعالى من جميع الوجود على سبيل الاجال ومنعهم من الخوض  
 في التفاصيل فذكر في اثبات التزكية قوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء وإذا كان  
 شياً على إطلاقه امتنع كونه متولفاً من الاجزاء وإذا كان كذلك امتنع أن يكون  
 متغيراً وإذا كان كذلك امتنع أن يكون حاصله في الامكنة والاحياز وذلك أيضاً قوله  
 ليس كنهشي ولو كان مكان جسم الكائن ذاته متلاسل الأجزاء لم يكن على قواها  
 الاجسام متماثلة بأسرها ثم أنه ذكر في جانب الاثبات ألفاظاً كثيرة وبالغ فيه وهذا  
 هو الواجب لأنه لو لم يذكر هذه الالفاظ لما تقرر منه الاكثرين كونه موجوداً وايضاً  
 بالغ في تقرير كونه عالمه بجميع المعلومات فقال وعند من مضائق الغيب لا يعلم الا هو  
 وقال الله يعلم ما حصل كل شيء وما تنقض الارحام ثم لم يقع في بيان أنه عالم ذاته أو يعلم  
 وبين أيضاً مكنون العبد فاعلا ومسلماً وصالحاً وشاقاً ومحمد ثاني آيات كثيرة  
 ثم بين في سائر الآيات أن الخير والشر كل من الله ولم يبين أنه كيف يجمع بين هذين  
 القولين بل أوجب الايمان بهما على سبيل الاجال وأيضاً بين أنه لا يعزب شيء من  
 مشيئته وأرادته وقضائه وتدبره ثم بين أنه لا يريد الظلم والعبث والباطل فالحاصل  
 أن طريقته في الدعوة هي تعظيم الله من جميع الجهات المقولة والمنع من الخوض في  
 بيان أن تلك الجهات هل تنقض أم لا فإنا قلنا لا تنقض من أفعال العباد  
 حصلت بخلق الله فقد علمناه بحسب الحكمة لم يكن ما علمناه بحسب القدرة  
 وبحسب الحكمة معاً فقال في الاول قل كل من عند الله وقال في الثاني ما أصابك  
 من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من أن يهوضوا  
 في تقرير هذا التعارض وفي آياته بل الواجب على العوام الايمان بالخلق بتعظيم  
 الله في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة فالذي قاله هو الصواب فإن الدعوة  
 العامة لا تتعلم الا بهذا الطريق وأما القسم الثاني من المباحث المتعلقة بالاديان

ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو أن يكون العبد مشغول الزمان بخدمة المعبود وذلك  
 الخدمة إما أن تقتصر على القلب وهو بالمعارف والعلوم وإما بالبدن وهو بالآتيان  
 بالمعاملات البدنية وإما بالمال وهو الزكاة والصدقات ولما كان جهور الخلق محتاجين إلى  
 مرشد يرشدهم إلى هذه المعارف وهو النبي لا جرم وجب على الأنبياء أن يوجبوا عليهم  
 الإيمان بالأنبياء والرسل (والقسم الثالث) من المباحث المتعلقة بالآديان ما يتعلق  
 باليوم المستقبل وهو معرفة الآخرة وأحوال ما بعد الموت فهذه الأقسام الثلاثة  
 أهم المهمات للأنبياء والرسل في أن يشتغلوا بتعريف أحوالها وتفصيل آثارها  
 واعلم أن المهمات على قسمين أحدهما إزالة ما لا ينبغي والثاني تفصيل ما ينبغي والأول  
 مستقدم على الثاني لأن الفرح إذا حصل فيه تقوش غاسدة فالواجب إزالتها حتى يمكن  
 تفصيل التقوش العقيمة فيه ثانياً ثبت أن إزالة ما لا ينبغي مقدمة على تفصيل  
 ما ينبغي فهذا السبب أقول ما ذكره الله في القرآن هذه المراتب وهي سبعة فالمرتبة  
 الأولى إزالة ما لا ينبغي وهو المراد بالآتي فلها بدأ الله بذكره فقال هدى للمتقين  
 وأما سائر المراتب بعد ذلك فهي إشارة إلى تفصيل ما ينبغي وأشراف ما يتعلق بالإنسان  
 هو النفس وأوسط المراتب البدن وأدونها المال فلها ذكر بعد قوله هدى للمتقين  
 قوله يؤمنون بالقلب فإن محل الإيمان هو القلب وبعد قوله ويقيمون الصلاة لأنها  
 تتعلق بالبدن وآخره قوله وعملوا زكواتهم يتقون لأنه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه  
 الأحوال الأربع المتعلقة بالآديان أردت فليذكر مرتبتين تتعلقان بالتبوات فقال  
 والذين يؤمنون بما أنزل إليك وهو إشارة إلى وجوب الإيمان بآيات رسول الحاضر ثم قال  
 بعده وما أنزل من ذلك وهو إشارة إلى وجوب الإيمان بآيات الأنبياء المتقدمين  
 وعند هذا تم ما يحتاج إليه في باب التبوات ثم قال في المرتبة السابعة وبآخرة هم  
 يؤمنون وهو إشارة إلى الإيمان بالبعث والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبع وهي  
 الأصول المتعلقة بالأمس واليوم والغد فقد تمت المطالب وكملت المنافع فلها قال  
 بعده وأولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون وذلك لأن الإنسان مادام يكون  
 في الدنيا فهو في الطريق وأحسن أصول المسافر أن يكون على هدى من معرفة  
 الطريق وإذا مات فقد وصل المسافر إلى المقصد وأحسن أحواله أن يكون قد أفح  
 في ذلك السفر وقاز بالخيرات فثبت بما ذكرنا أن هذا الطريق في الدعوة أحسن الطرق  
 فلما شئت قلنا بيان ما في هذه التشريعات من أنواع الأسرار الإلهية القدسية والأقوار  
 العلوية لطال الكلام فاكتمينا بما سبق من الكلام واقفه أعلم (الفصل الرابع) في بيان  
 أن محمد عليه السلام أفضل من جميع الأنبياء والرسل أعلمنا بأن الرسل هو الذي  
 يعالج الأرواح البشرية ويقتلها من الاشتغال بتفريقه إلى الاشتغال بعبادته فلما كان  
 المراد من الرسالة والتبوة هو هذا المعنى فكل من كان جسد وهذه القوائد عنه أكثر

وأكل وجب القطع بأن رسالتهم أعظم وأكل إذا عرفت هذا فنقول إن تأنيدهم  
 موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل فقط وأما دعوة عيسى عليه  
 السلام فكانت لم يظهرها سائر الأنبياء في أقل القليل وذلك لما قطع بأنه ماعد إلى الدين  
 الذي يقول به هؤلاء النصارى لأن القول بالآب والابن والتثليث أجمع أنواع الكفر  
 وأغش أقسام الجهل ومثل هذا لا يليق بأجهل الناس فضلا عن الرسول العظيم  
 المعصوم فعلن أنه ما كانت دعوته البتة إلى هذا الدين الخبيث وإنما كانت دعوته إلى  
 التوحيد والتزبه ثم إن تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية غير مروية فثبت  
 أنه لم يظهر لدعوته إلى الحق أثر البتة أما دعوت محمد صلى الله عليه وسلم إلى التوحيد  
 والتزبه فقد وصلت إلى أكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله كانوا على الأديان  
 الباطلة فبعد ذلك الصنم كانوا مستغلين بعبادة الجور والخشب واليهود كانوا في دين  
 التشميم وصنعة التزوير وترويج الأكاذيب والجوس كانوا في عبادة الأوثان ونكاح  
 الأقهار والبنات والتصارى كانوا في التثليث والصائفة كانوا في صلات الكواكب  
 فكان كل أهل العالم كانوا معرضين عن الدين الحق والمذهب الصدق فلما أرسله الله  
 إلى هذا العالم بطلت الأديان الخبيثة وقالت المسلمات الخامسة وطلعت خموس  
 التوحيد وأعمار التزبه من قلب كل أحد وانشرت تلك الأنوار في بلاد العالم فثبت  
 أن تأنيدين محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة والنفوس الظالمية  
 كان أتم وأكمل من تأنيدهم سائر الأنبياء فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الأنبياء  
 والرسل في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب البرهان العمي  
 فاما نحن من حقيقة النبوة والرسالة ثم نبينا أن كمال تلك المساهمة ما حصلت لأحد  
 من الأنبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم (العمل للمسلم) في بيان أن نبينا  
 النبوة بهذا الطريق أقوى وأكمل من إثباتها بالمعجزات اعلم أن النبوة بطريق المعجزات  
 من باب البرهان الاني وهو الاستدلال بالأثر على المؤثر على سبيل الاجال فانه عرف  
 بظهور المعجزات عليه كونه مشرقا عند الله على الاجال من غير أن يعرف كيفية ذلك  
 الشرف وأما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان الكم وذلك لأننا نحن ان الامراض  
 الرومانية غلبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب وفلسف أن النبي صلى الله  
 عليه وسلم معالج يؤثر علاجه وبيد الصحة بقدر الامكان فلهذا يدل على مسكونه  
 طبيبنا هذا في هذا الباب وجبتنا يظهر أنه عليه السلام لا حاجة به في معرفته  
 إلى أن يكون عالما بآفاق المنطق والطب والهندسة والحساب بل مسكونه عالما بما  
 مشتغلا باستبصار دقائقها مما يضره في كونه مستغفرا في معرفة الله وعند هذا نزول  
 جلاء الشبهات المذكورة في باب نقي النوات فانه دلت المشاهدة في أنه عليه السلام  
 كان طبيبنا هذا في علاج هذه الامراض كما يشاء بل كل روحه قدرت على قلب

طابع أهل الدنيا فقلهم من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الأديان  
 الفاسدة إلى العبادات الحميدة يقدوا الأمكن وأما قولهم إن النسخ كلام لا خاتمة فيه  
 فنقول فقد ذكرنا أن الشرائع على قسمين متغيرة لا تقبل النسخ وسامية لا يرجع  
 إلى ما ذكرناه في قولنا التعظيم لأمر الله والثقة على خلق الله ولما كان طريق النسخ  
 عليهم ما لا لا جرم قال تعالى والى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله وأما القسم  
 الثاني وهو الشرائع الوضعية وهي الأحوال المتغيرة للنسخ فالخاتمة في التسليم أن  
 الإنسان إذا واطب على أمر من الأمور معتدية صار ذلك كالأولف المتعدية في  
 تلك الأعمال للآلاف والعبادة لا لخالص والعبادة فيصير إلهها بغيرها وإله هذه  
 الحالة وقولهم إن شرع القتل والتهب لتقرر هذا المقصود بعد فيقال لهم إن طبعه  
 وعلاجه في الأصول المهمة الثمانية وثلاثون لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير  
 هذا الطريق في الجزئيات الصغيرة لتبقى النفع في الكليات الصغيرة وأما قولهم  
 أنساقا القبيحة قد وردت في القرآن فنقول قد بينا أن مخاطبة الجمهور بالتشريع  
 المحض مشكل فوجب المصير إلى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشريع وبين  
 التصريح بالتشريع ليكون قوله مقبولا عند الجمهور وإلى هنا المطالب العالمة  
 (مسئلة) فإن قلت إن بعض الأخبار والأيان يتطرق إليها تأويلات في كيفية  
 اختلاف الظاهر والباطن فإن الباطن إن كان مخالفا للظاهر فبطل الشرائع  
 وهو قول من قال إن الحقيقة خلاف الشرع وهو كقولنا الشريعة عبارة عن الظاهر  
 والحقيقة عبارة عن الباطن وإن كان لا ينافيه ولا يخالفه فهو هو فيقول بالانقسام  
 ولا يكون للشرع سريش بل يكون التلقي والجلي واحدا فاعلم أن هذا السؤال يحرك  
 قلبا عظيما ويغير إلى علوم المكاشفة ويخرج من مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه  
 الكتب ولكن إذا انجز الكلام إلى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد  
 من كلام وجيز في حله فنحن قال إن الحقيقة بخلاف الشريعة أو الباطن بخلاف الظاهر  
 فهو إلى الصكوك أقرب منه إلى الأيمان بل الأسرار التي يختص المقربون بدورها  
 ولا يشاؤونهم إلا كرون في علمها ويمتعون من اقتنائها اليهم ترجع إلى حجة  
 أقسام الأول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تكل أكثر الأفهام عن دركه فيقتض  
 بدوكة الخواص وعليهم أن لا يشوه إلى غير أهله إذ يصير ذلك فتنة عليهم حيث  
 تقصر أفعالهم عن الدرك وانخفاض الروح وكفى رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 عن يله من هذا القسم فإن حقيقته مما تكل الأفهام عن دركه ولا تقطن أن ذلك  
 لم يكن مكتوبا رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف  
 نفسه فكيف يعرف به ولا يحد أن يكون ذلك مكتوبا لبعض الأولياء والعلماء  
 وإن لم يكونوا أنبياء لصلحتهم يتأدبون بأدب الشرع فيسكنون مما سكت النبي



صلى الله عليه وسلم منه بل في صفاته الله تعالى من اتلفها ما يقصر الجاهل عن دركها  
 ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا القليل والافهام من العلم والقدرة  
 وغيرهما حتى قوما الخلق نوع مناسبة وهموها الى علمهم وقد رتبهم اذ كان لهم  
 من الاوصاف ما يبيح علم القدرة فتوهمون ذلك نوع مناسبة ولو ذكر من صفاته  
 ما ليس للخلق ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه بل لغة الجاهل اذا صكرت للصبي  
 أو العنق لم يفهمها الا بمنااسبة الى لغة المعلوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهو على  
 التحقيق والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقد رتبهم أكثر من لغة من لغة الجاهل  
 والا كل وبالجمل فلا يدرك الانسان الانفس وصفات نفسه عما هو حائره في الحال  
 أو عما كان له من قبل ثم بالمقاييس اليه يفهم ذلك لقوله ثم قد يصدق بان ينسجنا فتواتا  
 في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من  
 الفعل والعلم والقدرة وغيرهما من الصفات مع التصديق بأن ذلك اذ دل وأشرف ويكون  
 معتمتعهم على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال والملك  
 قال صلى الله عليه وسلم لا أحسن شاهة كنت كما أتيت على نفسك وليس المعنى به  
 اني أجهز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جل جلاله  
 ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله تعالى وقال الصديق رضي الله عنه  
 المحسنة الذي لم يجعل سبيلا الى معرفته الا بالجزء من معرفته وتوابع الى الغرض  
 وهو أن أحد الاقسام ما يكل عن دركها الافهام ومن جملة الروح وبعض صفات الله  
 تعالى ولعل الاشارة الى مثله قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى حسبه من جبابا من نور  
 لو كشفها لاسحقت انوار سموات وجهه كل ما أدركه بصره القسم الثاني من الخطبات  
 التي يمنع الانبياء والصديقون عنه هو مفهوم في نفسه لا يكل انهم عنه ولكن ذكره بغير  
 بأكثر المسكتين ولا يضر بالانبياء والصديقين وسر الله الذي منع أهل العالم به عن  
 اقتسام من هذا القسم ولا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق من انما بعض الخلق  
 كما يضر نور الشمس يا بصارا الخفافيش ورياح الورد بالجعل وكيف يعد هذا وقولنا  
 ان الكبر والمعاصي والزنا والشروب بقضاء الله تعالى واداءته ومثله حتى في نفسه  
 وقد أنكر سمعه يقوم اذا وهم ذلك عندهم دلالة على الحق ونقيض الحكمة والرضا  
 بالصحيح والنظم وقد ألد ابن الراوندي وطائفة من المخدولين بمنزل ذلك فكذلك سر الله  
 ولو أنفى اوهم عندها أكثر الخلق هي الازمنة صراهم عن درك ما ينزل ذلك الوهم  
 عندهم ولو قال قائل ان القسمة لود كرمياتهم وانما بعد ألف سنة أو أكثر رأوا قل  
 لكان مفهوما ولكن لم يذكر كرمية العباد وشوقا من الضر فعمل السنة اليها بعيدة  
 فيطول الامر واذا استطلعت النفوس وقت العقاب قل أكثر انما وأصلها كانت قرية  
 في علم الله تعالى ولو ذكرت لعلم الخوف وأعرض الناس عن الاعمال وخربت الدنيا

وهذا المعنى لو اتبعه وصح يكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكفي عنه على سبيل الاستعارة والزمن ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب ولمصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يخلد الدرة في أعناق الخنازير وكيفية عين المتهافت البطل وبث الحكمة إلى غير أهلها فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهره والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الإنسان لم يمكن معه ذلك ولا كان في مرضه خنزير فظن لذلك السر الباطن فتفاوت الناس في ذلك ومن هذا قول الشاعر

وجلان خيلنا وأخواتك \* متقابلان على السهام الأولى

لأننا نسمع ذلك نرفقه مدبر \* ويخط صاحبه ثياب القتل

فإنه عبر عن سبب ما جرى في الأقبال والادبار برجلين صاعين وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن عين المعنى أو مثله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم إن المسجد ليؤوى من الضامة كما تؤوى الجملدة في النار وأنت ترى أن مساحة المسجد لا تتسع من الضامة ومعناه أن روح المسجد ومعناه كونه مضماً وروى الضامة فتعبر فيها معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أما يخشى الذي رفع رأسه قبل الإمام أن يحول رأسه أو من جاور ذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون وليسكن من حيث المعنى هو كذا أنها من الجمار لم يكن بحقيقته لونه وشكله بل بجماعيته وهو البلاية والمعنى هو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى إذن غاية الحق أن يجمع بين الاقتداء والتقدم فأنهم صاعتنا قبضان وأنما يعرف هذا السر على خلاف الظاهر أنما يدل على عقل أو شرى أما العقل فهو أن يكون عمله على الظاهر غير يمكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فإذا اقتشنا من صدور المؤمنين فلم نجد فيها أصابع علم أنه كناية عن القدرة التي هي سر الأصبع وروحها التي وكنى بالأصبع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعاً في تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القليل كناية عن الاقتدار بقوله تعالى أنما قولنا لنشي إذا أردناه أن نقوله كن فيكون فإن ظاهره بمنع أن قوله ~~يكن~~ أن كان خطاباً مع النبي قبل وجوده فهو محال إذ المعلوم لا يفهم الخطاب حتى يمثل وإن كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكون ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل إليه وأنما المبدل بالشرع فهو أن يكون اجراءه على الظاهر ممكلاً ولكن يرى أنه أراد به غير الظاهر كافي في تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فصالت أودية بذرهم الآية وإن معنى الماء هو القرآن ومعنى الأودية القلوب وإن بعضها احتل شياً كثيراً وبعضها شياً قليلاً وبعضها لم يحتل وإن يحتل الكثرة وإن ظهر وطفاً على رأس الماء فإنه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس فكذلك في هذا القسم تعنى

بجاسته كانوا في الاخر من الميزان والصراط وغيرهما وهو جهة كل من خلق  
 ذلك بطريق الرواية او على الظاهر غير محال فيصير اعملى الظاهر (القسم  
 الرابع) أن يدرك الانسان الشيء بحدته ثم يدركه تفصيلا بالتصديق والتفوق بأن يصير  
 حاله ملاساة فيهما من العلم ويكون الاول كالنشر والثاني كالتب والاول كالظاهر  
 والاخر كالباطن وذلك كما تقتل الانسان في سببه شخص في الظلمة او على البعد  
 فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدركه بقرينة يتم ما ولا يكون  
 الا غير ذلك الاول بل هو استكمال له وكذلك في العلم والامان والتصديق اذ قد يصديق  
 الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه عند الوقوع  
 اكمل من شخصته قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة  
 احوال متفاوتة وادراكه حياثة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والاخر  
 عند وقوعه والاخر بعد تصرفه فان شخصته بالوجود بعد زواله يصانف التصديق قبل  
 الزوال فكذلك من علوم الدين ما يكون ذو فاضل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة  
 الى ما قبل ذلك ففرق بين علم اكرض بالصحة وبين علم الصحيح بما في هذه الاشياء  
 الاربعة يتفاوت الخلق وليس في شيء منهم باطن يتألف الظاهر بل همه وبكمه كما يتم  
 القلب القشر (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالظاهر القهر  
 يقتض على الظاهر فيعده نطقا والبصير الحقائق يدرك الحرفية وهذا كقول القائل  
 قال الجدار لو تملك ثقتي خال سل من يدق في ظهره تركني وراي الجدار الذي ورائي فسدنا  
 نعيبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها ولا تضا طوها  
 أو كرها طالتا أيتها طامعين فالبلد يشتر في فهمه الى أن يقدر له ما حيا وبعلا وفهما  
 للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه الارض فيصير صوت وحرف فتقول أيتها  
 طامعيني والبصير يعلم ان ذلك لسان الحال وانه كتابة عن كونه مسخرة بالصورة  
 ومضطر الى التفسير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده فان البليد يشتر  
 فيه الى أن يقدر له ما حيا وبعلا وخطابا صوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليصنع  
 تسميعه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق الانسان بل كونه مسجدا بوجوده وقد سجدانه  
 وشاهد اوحداية الله تعالى كما قيل وفي كل شيء آية تدل على انه واحد  
 وكما يقال هذه المسئلة المحكمة تشهد اصحابها حسن التدبير وكمال العلم لا بعض انها  
 تقول أشهدوا لكن بالثبات والحاز وكذلك ما من شيء الا هو يحتاج في نفسه الى وجود  
 يوجد وبقيته ويزم اوصافه ويرد في الطوارق فهو بحاجة بشهادة الله بالتدبير  
 يدرك شهادته واولها تدوين الحامدين على الطوارق ولذلك قال تعالى واصصن  
 لا تقهرون تسميهم اما انما صرون فلا يشعرون كنهه وكما اذ لكل شيء شهادات  
 شتى على تقدير ان الله وتسميهم ويدرك كل واحد بقدر وقته وبصيرته وقد ادركت

الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن ايضا مما تغاوت ارباب الظواهر وارباب  
 البصائر في علمه ويظهر به مضارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لارباب المقالات  
 اسراف واقتصاد في مسرف في دفع الظواهر انتهى الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها  
 حتى جعلوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أربابهم وقوله تعالى وقالوا بل هو  
 لم يهدنم ولينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وكذلك الخطابات التي تجوز  
 من منكر وتكبر وفي الميزان وفي الحساب ومناظرات أهل النأواهل الجنة في قولهم  
 أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله رزقوا ان كل ذلك لسلطان الحال وغلا آخرون  
 في حسم الباب منهم أحد بن جنبل حتى منع من تأويل قوله تعالى كن فيكون  
 وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعد كل مكتوب  
 حتى جعلت بعض أصحابه قال انه حسم باب التأويل الاثلاثة أنطق قوله عليه  
 السلام الخبر الاسودعين الله في الارض وقوله قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع  
 الرحمن وقوله اني لا جند نفس الرحمن من جانب اليمين ومال الى حسم الباب ارباب  
 الظواهر والقول بأحد بن سبل انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار والغزول ليس  
 هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية صلاح الخلق فانه اذا فتح  
 الباب اتسع الخرق على الراقع وخرج الامر عن الضبط وجاوز الاقتصاد اذا حدد  
 الاقتصاد لا ينضب ولا يأسر بهذا الزبر ويشهد له مسيرة البقي فانهم كانوا يقولون  
 اقروها كما جاءت حتى قال ما قلنا سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة  
 والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهب طائفة الى الاقتصاد فقروا باب التأويل  
 في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وترصصوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا  
 من التأويل وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفات الله تعالى الرقية  
 وأولوا كونه جميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكر بالجسد وأولوا عذاب القبر  
 والميزان والصراط وجهه من أحكام الآخرة ولكن أئزوا بعشر الاجساد وبالجنة  
 واشتغالها على المأصلاكات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار  
 واشتغالها على جسم محسوس يحرق باللود ويذيب الشهور ومن رتبهم الى هذا  
 الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه الى الآلام عقلية وروحية ولذات  
 عقلية وأفكروا وحشر الاجسام وقالوا اتقى النفوس وانها تكون اما معذبة واما منعمة  
 بمعذاب ونعيم لا يدرك بالحواس وهو لا يحسم المسرفون وحد الاقتصاديين هذا الالتحال  
 وبين جود الخصاله دقيق فامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور  
 بنور الهى لا بالسمع ثم اذا افكت غشيتهم أسرار الامور على ما هي عليه فقلوا الى السمع  
 والالفاظ الواردة فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين فزروه وملائك أولوه فاما من  
 يأخذ من هذه الامور من السمع الجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يعين له صوت

والا ليق بالانصر على الجمع المجرى مقام أحد بن حبل ولا أن تكشف النقاب عن هذا  
 الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المحسنة الشفة والقول فيه بطول فلا نقول  
 فيه (الى هنا من احيا العلوم) من كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثاني من مروج  
 العبادات قوله تعالى (الله نور السموات والارض مثل نوره تمشكات فيها مصباح  
 المصباح في زجاجة الزجاجة كلها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة تنيرة  
 لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من  
 يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شئ عليم) اعلم ان الكلام في هذه الآية  
 مرثب على فصول الفصل الاول في اطلاق اسم النور عليه تعالى اعلم ان لفظة النور  
 موضوع في اللغة لهذا الكيفية الفاتنة من الشمس والقمر والنار على الارض والجدار  
 وغيرهما وهذه الكيفية يستحيل أن تكون الها لوجوه أحدها أن هذه الكيفية  
 ان كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دالا على حدوثها  
 وان كانت عرضا فحققت حدوث الجسم لزوم حدوث جميع الاعراض القائمة بالجسم  
 ولكن هذه المقدمة المحتملة بعد اطلالة على ان المخلوق على الله تعالى محال  
 وثانيها أنسوا قلنا النور هو الجسم أو امر حال في الجسم فهو منقسم لانهم ان كان  
 جسمًا فلا شك انه ينقسم وان كان حالًا فله حال في المنقسم منقسم وعلى التقديرين  
 النور منقسم وكل منقسم فانه ينقسم في نفسه الى تحقق اجزائه وكل واحد من اجزائه  
 غير من كل منقسمه وفي تنقسمه مقتضى ان الغير المتقار الى الغير يمكن ان له محدث للغير  
 فالنور محدث ولا يصحكون الها وثالثها ان هذا النور المحسوس لو كان هو الله  
 لوجب أن لا يزول هذا النور ولا امتناع الزوال عليه تعالى ورابعها ان هذا النور يقع  
 بطواع الشمس والكواكب وذلك على الله تعالى وخامسها ان هذه الانوار لو كانت  
 أزلية لكانت اما متحركة أو ساكنة لا جاز أن تكون متحركة لان الحركة معناها  
 الانتقال من مكان الى مكان فالحركة مسبوبة بالحصول في المكان الاول والازلي  
 يمنع أن يكون مسبوبة فاما الغير فالحركة الازلية محال ولا جاز أن تكون ساكنة فان  
 السكون لو كان أزليا لكان يمنع الزوال اليه السكون يمكن الزوال لا تارى الانوار  
 تنقل من مكان الى مكان فلهذا على حدوث الانوار وسادسها ان النور اما  
 ان يكون جسيما أو كيفية فاجبة بالجسم والاول محال لان الله تعالى لا يعقل الجسم جمعا  
 مع الذلول عن كونه نورا لان الجسم قد يستند بعد أن كان مغاضا فثبت الثاني لكن  
 الكيفية القائمة بالجسم محتاجة الى الجسم والحاج الى الغير لا يصحكون الها وجميع  
 هذا الدلائل على قول المأوية الذين يعتقدون ان الاله هو النور الاعظم واما الجملة  
 المسترفون بصحة القرآن فيجوز على فساد قولهم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كنهه  
 شئ ولو كان نورا لجل ذلك لان الانوار كلها متماثلة الثاني ان قوله تعالى مثل نوره

صريح في أنه ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف إليه وكذا قوله يهدي الله لنوره  
 من يشاء فإن قيل قوله الله نور السموات والأرض يقتضي ظاهره أنه في ذاته نور وقوله  
 مثل نوره يقتضي أن لا يكون هو في ذاته نورا غير متناقض قلنا نظير هذه قولنا زيد  
 كرم وجوده ثم نقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض الثالث  
 قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح في أن ما به النور مجعولة لله تعالى  
 فيستحيل أن يكون إلا نوراً ثبت أنه لا بد من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوها  
 أحدها أن النور بسبب قلوه وروا الهداية كذلك سبب قلوه وقاله اهداية لما شارك  
 النور في هذا المعنى مع إطلاق اسم النور على الهداية وهو كقوله تعالى الله ولي الذين  
 آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور وقوله آمن كان مستأنفاً حينئذ وجعلناه نورا  
 وقال ولكن جعلناه نورا هيديهم من ظلماتهم حينئذ فقولنا الله نور السموات أي  
 ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل إلا لأهل السموات والأرض  
 فالله صلى أن المراد أنه هادي أهل السموات والأرض بحكمة بالغة وبجة تامة وهو  
 قول ابن عباس والأكثرين وثانيها المراد أنه مديبر السموات والأرض فوصف نفسه  
 بذلك كما وصف الرئيس العالم بأنه نور البلد فانه إذا كلن يديرهم تدبيراً حسناً فهو لهم  
 كالنور الذي يهتدى به إلى مسالك الطريق قال جرير وأنت لنا نور وبخيت وصحة •  
 وهو اختيار الأصم والإيجاج وثالثها المراد أن ظلم السموات والأرض على التركيب  
 الحسن فانه قد يبعثر النور من النظام يقال ما رأى الأمر نورا وراجعه مناهة مشور  
 السموات والأرض ثم ذكرنا في هذا القول ثلاثة أوجه أحدها أنه نور السموات  
 باللائكة والأرض بالأنبياء والعلماء والثاني نورهما بالشمس والقمر والكواكب  
 والثالث نور السموات بالشمس والقمر والكواكب ووزن الأرض بالأنبياء والعلماء وهو  
 مروى عن أبي بن كعب والحسن وأبي العلية والأقرب هو القول الأول لأن قوله في  
 آخر الآية يهدي الله لنوره من يشاء يدل على أن المراد بالنور الهداية إلى العمل والعلم  
 واعلم أن الشيخ الفزاري صنف في تفسير هذه الآية الكتاب المسمى بمسكات الأنوار  
 وزعم أن الله نور في الحقيقة بل ليس النور لاهو أو آناً تحمل يحصل ما ذكره مع زوائد  
 كثيرة تقوى كلامه ثم تنظر في محسنه وفاداه على سبيل الانصاف فقال اسم النور انما  
 يقع على الكيفية الفاضلة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الأجسام الكائنة  
 فقال استعارت الأرض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على الحائط ومعلوم  
 أن هذه الكيفية انما اختصت بالفضل والشرف لأن المرتبات تصير بديم الظاهرة  
 ملجأة ثم من المعلوم أنه كما توقفت هذه المرتبات على كونها مستمرة فكذلك توقفت  
 على وجود العين الباصرة فاذا المرتبات بعد استقارها لا تكون ظاهرة في حق العيان  
 فقد ساوى الروح الباصر النور الظاهر في كونه وكذا لا بد منه لظهور ثم يرجع عليه في أن

الروح الباصرة في المتركه وهما داية الادراك وأما النور الخارج فليس مدرك ولا با  
 للأدراك المثل عنده الادراك فكان وصف الانوار بالنور الباصر أحق منه بالنور  
 البصر فلا جرم أطلقوا اسم النور على نور العين الباصرة فقالوا في الخفاش ان نور عينه  
 ضعيف وفي الأعمش انه ضعف نور بصره وفي الأعمى انه قد نور بصره اذا ثبت هذا  
 فنقول ان ثلاثة ان بصر وبصيرة فالبصر هو العين الطاهرة المدركة للأضواء والألوان  
 والبصيرة هي القوة العاقلة وكل واحد من الادراكين نور يقتضي ظهور المدرك فكل  
 واحد من الادراكين نور الا ان نور العين عبر بالم يحصل شيء منها في نور العقل والنقل  
 ذكر من سبعة ونحن جعلناهما عشرين الأول ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا  
 تدرك ادراكها ولا تدرك ألها أما أن لا تدرك نفسها ولا ادراكها فلا ان القوة الباصرة  
 وادراك القوة الباصرة لا يتامن الامور البصيرة بالعين الباصرة وأما أن لا تدرك ألها  
 فهي العين والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين أما القوة العاقلة فأنها تدرك نفسها  
 وتدرك ادراكها كما وتدرك ألها في الادراك وهي القلب والدماع فثبت أن نور العقل  
 أكمل من نور البصر الثاني أن القوة الباصرة لا تدرك الكلمات والقوة العاقلة تدركها  
 فمدرك الكلمات أشرف من مدرك الجزئيات أما ان القوة الباصرة لا تدرك الكلمات  
 فلا ان القوة الباصرة لو أدركت كل ما في الوجود فهي ما أدركت الكل لان الكل  
 عبادة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل وأما ان القوة  
 العاقلة تدرك الكلمات فلا نعرف أن الأشخاص الانسانية تمت تركه في الانسانية  
 ومما نعرفه خصوصياتها وماهية المشاكك غير ما به المماثلة فالانسانية من حيث انها  
 انسانية أمر مغاير لهذه الشخصات فتستعقل الماهية والكلمة وأما أن ادراك  
 الكلمات أشرف فلا ان ادراك الكلمات يمتنع التفسير وادراك الجزئيات واجب  
 التفسير ولان ادراك الكل يمتنع ادراك الجزئيات الواقعة تحته لا ما تحت الماهية  
 يثبت لجميع أفرادها ولا يتعكس فثبت أن الادراك العقلي أشرف الثالث الادراك  
 الحسي غير منتج والادراك العقلي منتج فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن  
 الادراك الحسي غير منتج فلا ان من أسس شيء لا يكون ذلك الأساس حسيه لا حصول  
 احساس آخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لاحس به مرة أخرى ولكن ذلك لا يكون  
 اتباع الاحساس لاحساس آخر وأما أن الادراك العقلي منتج فلا نأخذ عقلا أمورا  
 ثم كتبنا في عقلا قولنا بتركيبها الى اكتساب علوم أخرى وهكذا كل تعقل حاصل  
 فانه يمكن التوصل به الى تحصيل تعقل آخر لا الى نهاية فثبت أن الادراك العقلي  
 يتبع لها فوجب أن يكون أشرف الرابع الادراك الحسي لا يتبع الامور المتكسيرة  
 والادراك العقلي يتبع لها فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما ان الادراك  
 الحسي لا يتبع لها فلا ان البصر اذا توجه الى عليه ألوان كثيرة يميزها فادرك ألوانا

بكثرة حاصل من اختلاط هذه الالوان والسمع اذا قوت عليه كلمات كثيرة التثبت  
 عليه تلك الكلمات ولم يحصل التميز وأما أن الادراك العقلي يقع لها فلا نكل من كان  
 فخصه به للعلوم أكثر كانت قدرته على كسب الجديد أسهل وبالعكس وذلك فيوجب  
 الحكم بأن الادراك العقلي أشرف الخامس القوة الحسية اذا أدركت المنسوسات  
 القوية ففي ذلك تعجز عن ادراك القوة فان سمع الصوت الشديد في تلك الحالة  
 لا يمكنه أن يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية لا يشغلها معقول عن معقول  
 السادس القوى الحسية تضعف عند خلق الاربعين وتضعف عند كثرة الافكار  
 التي هي توجب استنبلاء النفس في البدن الذي هو موجب لخزائمه البدن والقوى  
 العقلية تقوى بعد الاربعين وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخزائره البدن فدل  
 ذلك على استثناء القوة العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسية اليها السابع  
 القوة الباصرة لا تدرك المرقى مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية  
 لا يختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها تترقى الى ما فوق العرش وتنزل الى ما تحت  
 للثرى في أقل من لحظة واحدة بل تدرك ذاتها وصورها مع كونه متزاها من القرب  
 والبعد والجهة فكانت القوة العقلية أشرف الثامن القوة الحسية لا تدرك من  
 الاشياء الا علواها فماذا أدركت الانسان في الحقيقة ما أدركت الانسان  
 بل انما أدركت السطح الظاهر من جسمه واللون القائم بذلك السطح والاتصاف ليس  
 الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون فالقوة الباصرة عاجزة عن الخوض في الباطن  
 وأما القوة العقلية فليست كذلك فان باطن الاشياء وظواهرها بالنسبة اليها على السواء  
 فانها تدرك البواطن والظواهر وقوس فيها وفي اجزائها فكانت القوة العاقلة تورا  
 بالنسبة الى الباطن والظاهر وأما القوة الباصرة فهي بالنسبة الى الظواهر نور  
 وبالنسبة الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة أشرف من القوة الباصرة التاسع  
 أن مصدر القوة العاقلة هو الله وجميع أفعاله ومصدر القوة الباصرة هو الالوان  
 والاشكال فوجب أن تكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف القوة الباصرة  
 كنسبة شرف ذات الله الى شرف الالوان والاشكال العاشر القوة العاقلة  
 تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التي هي محروقات الموجودات  
 والمعدومات ولذلك قد أحاطت بجميع الامور فان أول حكمها أن الوجود والعدم  
 لا يتبعان ولا يرتفعان وذلك مسبوق لا محالة بشروط الوجود والعدم فتكلمها  
 بهذين الوصفين قد أحاطت بجميع الامور من بعض الوجوه وأما القوة الباصرة فانها  
 لا تدرك الاضواء الا نورها من أخس عوارض الاجسام والاجسام أخس من  
 الجواهر الروحية فكان متعلق القوة الباصرة بأخس الموجودات وأما متعلق القوة  
 العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات فكانت القوة العاقلة أشرف الحادي عشر



القوة العاقلة تقوى على فوجد الكثير وتكثر الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على  
 ذلك أما أن القوة العاقلة تقوى على فوجد الكثير فذلك لأنها تنظم الجنس إلى الفصل  
 فتصدهم منها طبيعة فوجدة واحدة وأما أنها تقوى على تكثر الواحد فلا تأخذ  
 الإنسان وهو مادة واحدة وتنقسمها إلى مفهوماتها وإلى عوارضها اللازمة  
 وعوارضها الخارجية ثم تنقسم مفهوماتها إلى الجنس وخص الجنس والفصل وفصل  
 الفصل وخص الفصل وفصل الجنس وإلى سائر الأجزاء المفهومة التي لا تعد من  
 لأجناس ولأن الفصول ثم لا تزال تأتي به هذا القسم في كل واحد من الأقسام  
 المذكورة حتى تنهي من تلك المركبات إلى البساطة الحقيقية ثم تعبر في العوارض  
 اللازمة أن تلك العوارض مفردة أو مركبة أو لازمة بوسائط أو بواسطة وبغير  
 واسطة فالقوة العاقلة كلها تغتذ في أعماق الماهيات وتغلغل فيها ويترتب كل واحد  
 من أجزائها عن صاحبه وأرث كل واحد منها في الممكن الاتق به وأما القوة الباصرة  
 فلا تطلع على أحوال الماهيات بل لا ترى إلا أحوالها ولا تدرك ما هو وكيف هو  
 فظهر أن القوة العاقلة أشرف للثاني من القوة العاقلة تقوى على إدراكها كانت غير  
 متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الأول من وجوه القول القوة العاقلة  
 يحسبها أن توسل بالمعارف الحاضرة إلى استنتاج الجهولات ثم أنها تفصل  
 النتائج مقدمات في نتائج أخرى لا إلى نهاية وقد عرفت أن القوة الحاسة لا تقوى على  
 الاستنتاج أصلاً الثاني القوة العاقلة تقوى على تعقل مراتب الأعداد ولا ينالها  
 الثالث أن القوة العاقلة يحسبها أن تعقل نفسها وإن تعقل أنها معقولة وكذلك إلى غير  
 النهاية الرابع السبب والاضافات غير متناهية وهي معقولة لا محسوسة فظهر أن القوة  
 العاقلة أشرف الثالث عشر الإنسان بقوة العاقلة يشترك الله تعالى في إدراك  
 الحقائق وقوته الحاسة يشترك لها ثم والتسبب معتبرة فكانت القوة العاقلة أشرف  
 الرابع عشر القوة العاقلة غنية في إدراكها العقل من وجود المعقول في الخارج  
 والقوة الحاسة محتاجة في إدراكها الحسي إلى وجود المحسوس في الخارج والغنى  
 أشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجة مجتمعة لها وتاها ولها  
 محتاجة إلى الفاعل والفاعل لا يمكنه الإيجاد على سبيل الاتقان إلا بعد تشتمل العلم  
 فإذا وجود هذه الأشياء في الخارج تابع لإدراك العقل أما الأحاسيس بها فلا تملك  
 أنه تابع لوجودها في الخارج فإذا القوة الحاسة تابعة تتبع القوة العاقلة السادس  
 عشر القوة العاقلة غير محتاجة في التعقل إلى الأكالات بدليل أن الإنسان لو اختلفت  
 حواسه الخمس قائم يعقل أن الواحد نصف الاثنين وأن الأشياء المساوية ثلثي واحد  
 مساوية وأما القوى الحاسة فأنها محتاجة إلى الآلات الكثيرة والغنى أفضل من  
 المحتاج السابع عشر الإدراك البصري لا يحصل إلا للشيء الذي في الجهات ثم أنه

غير متصرف في كل الجهات بل لا يتناول الا المقابل أو ما في حكم المقابل واحترقنا  
بقولنا ما في حكم المقابل عن أمور أربعة الأول العرض فانه ليس في مكان ولكنه  
في حكم المقابل لاجل حسكونه فانما بالجسم الذي هو مقابل الثاني رؤية الوجه  
في المرأة فان الشجاع يخرج من العين الى المرأة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه  
مرتبا وهو بهذا الاعتبار كالمقابل لنفسه الثالث رؤية الانسان فانه اذا جعل لاجل  
المرأتين محاذية لوجهه والاخرى لقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب انقطاع  
الشجاع في الرطوبات كما هو شروح في علم المناظر واما القوة العاطلة فانها مبرأة عن  
الجهات فانها العقل الجهة والجهة ليست في الجهة وكذلك العقل انما انهم ما بأن يكون  
في الجهة ولا يكون فيها وهذا للتوديد لا يصح الا بعقل معنى قولنا ليس في الجهة  
الذات من غير القوة الباصرة فغير عند الجواب واما القوة العاطلة فانه لا يصحها شيء أصليا  
فكانت أشرف التاسع عشر القوة العاطلة كالأمير والقوة الحساسة كالخدم والأمير  
أشرف من الخادم وقدر الامارة والخدمة مشهور المشهور القوة الباصرة قد تغلط  
كثيرا فانها تدرك البصر كذا وبالعكس كالمالس في الدقيقة فانه قد يدرك الدقيقة  
البصر كذا وكذا والسط الساكن مضر كما ولولا العقل لما تميزت البصر عن صوابه  
والعقل حاكم والحس محكوم ثبت بما ذكرنا ان الادراك العقلي أشرف من الادراك  
البصري فكل واحد من الادراكين يقتضي الظهور الذي هو أشرف خواص النور  
فكان الادراك العقلي أولى بكونه نور من الادراك البصري واذا ثبت هذا فنقول هذه  
الانوار العقلية قسمان أحدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو العقلات  
القطرية والثاني ما يكون مكتسبا وهو العقلات النظرية اما القطرية فليست هي  
من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية لم يكن عالما بشيء فهذه الانوار  
القطرية انما حصلت بعد ان لم تكن فلا بد لها من سبب واما النظرية فانها  
ان القطرة الانسانية قد يعتريها الزيف في الاكثر واذا كان كذلك فلا بد من هاد  
ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق ارشاد الانبياء فتكون منزلة آيات القرآن  
عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور  
الشمس نورا فبالاخرى أن يسمى القرآن نورا ونور القرآن يشبه نور الشمس ونور  
العقل يشبه نور العين فبما ينظر معنى قوله تعالى فانموا الله ورسوله والنور الذي  
أمرنا وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم وراينا واذا ثبت ان بيان  
الرسول أقوى من نور الشمس وجب ان تكون نفسه القدسية أعظم في النورية  
من نور الشمس فكما ان الشمس في عالم الالهي ام تفيد النور لغيرها ولا تستفيد  
من غير هان فكذا نفس النبي تفيد الانوار العقلية لما تراءى النفس البشرية ولا تفيد  
النور العقلي من شيء من الانفس البشرية فلذلك وصف الله تعالى الشمس بأمر ارج

حيث قال رجل فيها سراجا فورا اضواء وصف هذا على الله عليه وسلم بالسراج  
 منير اذا عرفت هذا فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الانوار الخاصة  
 في ارواح الانبياء عليهم السلام مقبسة من الانوار الخاصة في ارواح الملائكة تعالى  
 تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين  
 على قلبك وقال قل نزل به روح القدس من بينك بالحق وقال عليه شهيد القوى وقال ان هو  
 الاوصى بوسى والروح لا يكون الا بواسطة الملائكة فاذا جعلنا ارواح الانبياء اعظم  
 استتار من الشمس واوراح الملائكة التي هي كالصناديق لا نورها عقول الانبياء لا بد  
 أن تكون اعظم من انوار ارواح الانبياء لان السبب لا بد وان يكون أقوى من السبب  
 ثم نقول ايضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الارواح السعوية مختلفة فيجتها  
 مستتيرة وبعضها مقيدة قال تعالى في وصف جبريل عليه السلام مطاع ثم أمين  
 واذا كان هو مطاع الملائكة والمطيعون لا بد وأن يكونوا تحت أمره وقال وما لنا  
 الا انصاعا لمعلوم واذا ثبت هذا فالنفس لا بد وأن يكون أشد نوراً من المستفيد لله  
 المذكورة ولما ثبت انوار في عالم الارواح مثال وهو أن ضوء الشمس اذا وصل الى  
 القمر ثم دخل في كوة يتبدل ووقع على مرآة منصوبة على حائط ثم انعكس منها الى حائط  
 آخر نصب عليه مرآة أخرى ثم انعكس منها الى حائط ملصق بالماء موضوع على  
 الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فالتور الاضواء في الشمس التي هي المصدر  
 رتبها في القمر وثالثها ما وصل الى المرأة الاولى ورابعها ما وصل الى المرأة  
 الثانية وخامسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان أقرب  
 الى النبع الاول فانه أقوى بعماء بعد منه فلذا الانوار السعوية لما كانت مرتبة  
 لاجرم كان نور النفيد أشد اشراقاً من نور المستفيد ثم تلك الانوار تزل مترتبة حتى  
 تنهي الى النور الاضواء والروح الذي هو اعظم الارواح منزلة عنده وهو المراد  
 من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاً ثم نقول لا شك ان هذه الانوار الحسية  
 حفية كانت كانوار النيران أو علوية كانت كانوار الشمس والشمس والشمس والشمس والشمس  
 وهكذا الانوار العقلية حفية كانت كالارواح الحسية للانبياء والاولياء أو علوية  
 كالارواح السعوية التي هي الملائكة فانهم باسرها جميعاً شدة لدرجاتها وانما كان  
 يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والعدم هو الظلمة الخالصة والوجود  
 هو النور الخالص فكل ما سوى الله تعالى مستنير بانارة الله تعالى فلذا جميع  
 معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى فالخلق سبحانه هو الذي  
 أظهرها بالوجود بعد ان كانت في ظلمة العدم وقاض علم انوار المعارف  
 بعد أن كانت في ظلمة الجهالة فلا ظهور لشيء من الاشياء الا بانوار الله وخاصة النور  
 اعطاء الانوار والتجلي والانتكشاف وعند ذلك يظهر أن النور المطلق هو الله تعالى

وأن إطلاق النور على غيره مجمل إذا كل ما سوى الله فانه من حيث هو ظلة محضة لانه  
 من حيث انه هو عدم محض بل الانوار اذا انقلس اليها من حيث هي هي فهي ظلمات  
 لانها من حيث هي هي محلات والممكن من حيث هو هو معدوم والمعدوم ظلة فالنور  
 اذا انقلس اليها من حيث هو هو ظلة أما اذا انقلس اليها من حيث ان الحق سبحانه افاض  
 عليها نورا لوجوده فهذا الاعتبار صارت انوارا فثبت أنه تعالى هو النور وأن كل  
 ما سواه ليس بنور الا على سبيل المجاز ثم انه رحمه الله تعالى تكلم بعد هذا في أمرين  
 الاول أنه تعالى لم اضافة النور الى السموات والارض وأجاب فقال قد عرفت أن  
 السموات والارض مشعرة بالانوار العقلية والانوار الحسية أما الحسية فما شاهد  
 في السموات من النجوم والكواكب والشمس والقمر وما شاهد في الارض من الاشعة  
 المتباعدة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة ولولاها لم يكن  
 للالوان ظهور بل وجود وأما الانوار العقلية فالعالم الاعلى مشعور بها وهي جواهر  
 الملائكة والعالم السفلى مشعور بها وهي القوى النباتية والحيوانية والانسانية  
 وبالنور الانساني السفلى ظهر نظام العالم السفلى كما بالنور الملكي ظهر نظام العالم  
 العلوي وهو المعنى بقوله ليستخلفهم في الارض وقال ويجعلكم خلفاء الارض فاذا  
 عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشعور بالانوار البصرية الظاهرة والعقلية  
 الباطنة ثم اذا عرفت أن العقلية فاقسة بعنهما من بعض نيران النور ومن السراج  
 فان السراج هو الروح النبوية ثم ان الانوار النبوية العقلية عقبة من الانوار  
 العلوية اقباس السراج من النار وان العلويات عقبة من بعضهما من بعض وان فيها  
 ترتيبا في المقامات ثم ترتقي جلها الى نور الانوار ومصدرها منبعها الاول وان ذلك  
 هو الله وحده لا شريك له فاذا ن الكل فوره فلذا قال تعالى الله نور السموات والارض  
 السؤال الثاني فاذا كان تعالى هو النور فلم احتج في اثباته الى البرهان أجب  
 وقال ان معنى كونه نور السموات والارض تفرقه بالنسبة الى النور الظاهري  
 البصري فاذا رايت منضرة الريح في ضياء النهار فليست قشك في أنك ترى الالوان  
 وربما ظننت أنك لا ترى مع الالوان غيرها فانك تقول ليست أرى مع المنضرة غير  
 المنضرة الا أنك عند غروب الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء  
 عليه وحال عدم وقوعه عليه فلا جرم فعرّف أن النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان  
 الا أنه كان لشدة اتحاد به لا يدرك ولشدة ظهوره بحيث وقد يكون الظهور بسبب الخفاء  
 اذا عرفت هذا فاعلم أنه كما ظهر كل شيء بالبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شيء بالبصرة  
 الباطنة فافهم نورها لم يحصل مع كل شيء لا يفارقه ولا يمكن في هذا تفاوت وهو  
 أن النور الظاهر يتصور أن يقبب بغروب الشمس ويحجب فحينئذ يظهر أنه غير اللون  
 وأما النور الاولي الذي به يظهر كل شيء فلا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيبقى مع

الاشياء انما خاضع طريق الاستدلال بالفرقة ولو قد ورغبت ما لم يثبت المسحوت  
 والارض ولادرك من الفرق ما يحصل العلم الضروري به ولكن لما ثبت  
 الاشياء كما هي على غلط واحد في الشهادة على وجود خالقها اذ كل شيء يمسح بمجده  
 لا يمسح الاشياء وفي جميع الاوقات لاني بضمها ارتفعت التفرقة وحسنى الطريق  
 اذ الطريق الظاهر هو المعرفة بالحداد فالأخذة ولا تغيرة تشابه أحواله فلا يبعد  
 أن يخفى ويكون شعاعه أشدة ظهوره وجلاله فهاهنا من اختفى عن الخلق يشدة  
 ظهوره واحتجب عنهم بأشراق نوره واعلم أن هذا الكلام الذي رويته من الشيخ  
 الفزالي كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق إلى أن معنى كونه تعالى قورا  
 أنه خالق العالم وأنه خالق للقوى المدركة وهو المعنى به من قولنا معنى كونه قورا السموات  
 والارض أنه هادي أهل السموات والارض فلا تفاوت بينهما قاله وبين الذي نقلناه  
 عن المفسرين في المعنى (الفصل الثاني) في تبيين قوله عليه السلام أن قسعين جباب  
 من نور وظلة لو مكثت في الارض سمعت وجهه ما أدركه بصره ولما مر  
 الروايات سبعاً في بعضها يتعرون اتفاقاً لقول لما ثبت أن الله تعالى مجل في ذاته  
 كان الجباب بالاضافة إلى المحبوب لا محالة والمحجوب لا بد أن يكون محجوباً  
 اما بحجاب من ظلمة فقط أو بحجاب مركب من نور وظلة واه بحجاب من نور فقط  
 أما المحجوبون بالظلمة فهم الذين بلغوا في الاشتغال بالعلائق البدنية إلى حيث  
 لم يلفت خاطرهم إلى أنه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود  
 واجب الوجود أم لا وذلك لما قد عرفت أن ما سوى الله فهو من حيث هو غير مظهر  
 وانما كان مستترا من حيث انه استفاد النور من حضرة الله في اشتغال بالاحسية  
 من حيث هي في وصار ذلك الاشتغال حائله عن الالتفات إلى جانب النور  
 كان حجاب محض الظلمة ولما كان أنواع الاشتغال بالعلائق البدنية خارجة عن الحد  
 والمصر فكذا كان أنواع الجباب الظلمانية خارجة عن الحد والمصر القسم الثاني  
 المحجوبون بالجباب المزوجة من النور والظلمة فاعلم أن من نظر إلى هذه المحسوسات  
 قائماً أن يعتقد فيها أنها غنية عن المؤثر أو يعتقد فيها أنها محتاجة إلى المؤثر فإن اعتقد  
 فيها أنها غنية عن المؤثر فهذا الجباب عزوي من نور وظلمة اما النور فلا تصور مادية  
 الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات النور واما الظلمة  
 فلا أنه اعتقد حصول ذلك الوصف في هذه الاجسام مع أن ذلك الوصف لا يليق  
 بهذا الموصوف وهذا ظلمة ثبت أن هذا الجباب عزوي من نور وظلمة ثم استأنف هذا  
 القسم كثره فان من الناس من يعتقد أن الممكن غني عن المؤثر ومنهم من يلم ذلك  
 لكنه يقول المؤثر في الكواكب أو طبائعها أو مركباتها أو اجتماعها أو اقترانها ونسبته  
 إلى مركبات الافلاك أو إلى مركباتها أو كل هؤلاء من هذه القسم (القسم الثالث)

اعجب النورية المحضة واصلم أنه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات  
 السلبية والاضافية ولانهاية لهذه الصفات ولمراتبها فالعبد لا يزال يكون مترقيا فيها  
 فان من وصل الى درجة وبقى فيها كان استقراؤه في مشاهدة تلك الدرجة سجاية عن  
 الترقى الى ما فوقها ولما كان لانهاية لهذه الدرجات كان العبد أبدا في السيرة الاستفال  
 وأما حقيقة المخصوصة فهي نتيجة عن الكل فقد اشترنا الى كيفية مراتب  
 الحبيب وأنت تعلم أن ما عليه السلام انما حصر ما في سبعين ألفا تقر بما لا تحديدا  
 فانه لانهاية لها في الحقيقة وأما الواصلون فصنف رابع وهم الذين وصلوا الى الذي ظهر  
 السموات ودبر الامر فوصلوا الى موجود منزله من كل ما أدركه بغير من قبلهم فأحرقت  
 مسجات وجه الاول الاعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه  
 مقدسا منزعا عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انقسموا منهم من استغرق منه جميع  
 ما أدركه بصره وانغمق وتلاشى ليعكن بقاء هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا  
 ذاته في جلاله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية فانمحق منه المصبرات دون  
 المبصر وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص النواحي فأحرقت مسجات وجوههم أنفسهم  
 وغشاهاهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا في ذواتهم فلم يبق لهم لمناظر الى أنفسهم  
 لغنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شيء عاكس الواجهه  
 لهم ذوقا ولا حول منهم من لم يتدرج في الترقى والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم  
 الطريق فوصلوا في أول وهلة الى معرفة القدس وثوبه الربيعين ~~حسبك~~ ما يجب  
 تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرهم ما بهم ما بهم التجلد دفعة  
 فأحرقت مسجات وجوههم جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية وشبه  
 أن يكون الأول طريق الخليل عليه السلام والثاني طريق الحبيب صلوات الله عليه  
 وإياه أعلم بأسرار أقدامه وأقاربه فلهما فهداه إشارة الى أصناف من المحجورين  
 ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتبع حجب السالكين سبعين ألفا  
 ولعلكن اذا اقتضت لاجتماع واحدتهما خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم  
 ما يحجبون بصفات البشرية أو بالجنس أو بالخيال أو بحياصة العقل أو بالنور المحض  
 كما سبق (الفصل الثالث في شرح كيفية التجلد) اعلم انه لا بد في التشبيه من أمرين  
 المشبه والمشبه به اختلف الناس في أن ههنا المشبه أي شيء هو وذكر آفاه وجودها  
 أحدها وهو قول جمهور المتكلمين ونصره القاضي أن المراد الهدى التي هي الآيات  
 البينات والمعنى أن هداية الله قد بلغت في الظهور والجلالة الى أقصى الغايات وصارت  
 في ذلك بمنزلة المشكاة التي تحسكون فيها زجاجة صافية وفي الزجاجه سباح يتد  
 بزيت يبلغ النهاية في الصفاة فان قبل لم يشبهه بذلك وقد علمنا أن ضوء الشمس أبلغ  
 من ذلك بكثير قلنا انه تعالى أراد أن يعصف الضوء الكامل الذي يلوح وسط الظلمات

لأن المصالح على أوهام الخلق وخيالهم انما هو الشبهات التي هي كالتلألؤ وهداية  
 الله فيما بينهما كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين التلألؤ وهذا المقصود لا يحصل  
 في ضوء الشمس لان ضوءها اذا ظهر امتلا العالم من النور الخالص ولذا غاب امتلا  
 العالم من الظلمة الخالصة لا يجرم كان ذلك المثل ههنا البق وأوفق واعلم ان الامور  
 التي اعتبرها الله تعالى في هذا المثال مما يوجب كمال الضوء اربعة ولها ان المصباح  
 اذا لم يكن في المشكلة تنقرت اشعته اما اذا وضع في المشكلة اجتمعت اشعته فكانت  
 اشدة اثاره والذي يحقق ذلك ان المصباح اذا كان في بيت صفة برفاهه يظهر من ضوئه  
 أكثر مما يظهر في البيت الكبير وثانيها ان المصباح اذا كان في زجاجة صافية ازداد  
 ضوءه ونوره فان الاشعة المعصلة من المصباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة  
 الى البعض لما في الزجاجة من الصقورة والشماعية وبسبب ذلك يرداد الضوء والنور  
 والذي يحقق ذلك ان شمعا مع الشمس اذا وقع على الزجاجة له اقية تشعاع الضوء  
 الظاهر حتى انه يظهر فيما يقابل مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة من كل  
 جانب من جوانب الزجاجة الى الجانب الآخر كثرت الاقوار والاضواء وبلغت النهاية  
 الممكنة وثالثها ان ضوء المصباح يختلف بصيب اختلاف ما يتقدمه فاذا كان ذلك  
 الدهن صافيا خالصا كانت حاله بخلاف حاله اذا كان كدرا وليس في الادمان التي  
 توقد ما يظهر فيه الصفاء والرقه مثل الذي يظهر في الزيت فربما يبلغ في الدهن  
 والرقه مبلغ الماء مع زيادة تباين فيه وشعاع يتردد في أبراهه ورابعها ان هذا الزيت  
 يختلف بصيب اختلاف شجرته فاذا كانت شجرة له لشرقية وله غربية بمعنى  
 أنها كانت بارزة للشمس في كل حالها يكون زيتونها أشد نديا فكان زيتا أقدمها  
 وأقرب الى شمسية من كدوره لان زيادة وقوع الشمس عليها يؤثر في ذلك فاذا  
 جتمعت هذه الامور اربعة وتماثلت صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيصلح  
 أن يجعل مثلا لهداية الله تعالى وثانيها المراد من النور في قوله مثل نوره ان  
 ويدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القرآن وهو قول  
 الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن اسلم وثالثها ان المراد هو الرسول عليه السلام لانه  
 المرشد ولانه تعالى ذكر في وصفه وسراجا مبشرا وهو قول عطاء وهذا من القولان  
 داخلان في القول الاول لان من أنواع الهداية انزال الكتب وبعث الرسل قال تعالى  
 في صفة الكتب وكذلك اوحينا اليك وحاسن آخرها ما كتبت تدري ما الكتاب  
 والايمان وقال في صفة الرسل وسلا مبشرين وتذرين للتلايلون لباس على الله  
 حجة بعد الرسل ورابعها ان المراد منه ما في قلب المؤمن من معرفة الله ومعرفة  
 الشرائع ويدل عليه ان الله وصف الايمان بأنه نور والكفر بأنه ظلمة قال ابن شرح  
 الله ورملا سلام فهو على نور من دبه وقال تخرج الناس من الظلمات الى النور

وحاصلها أنه حصل الهدى على الاهتداء والمقصود من التشبيل أن إيمان المؤمن قد يبلغ في الصفاء عن الشبهات والامتناز من ظلمات الضلالات مبلغ السراج المذكور وهو قول أبي بن كعب وابن عباس قال أبي مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل أنه كان يقرأ مثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نوره في قلبه المؤمن وناسها ما ذكره الشيخ الغزالي وهو أن أباينا أن القوى الدراكه الانسانية خمسة أحدها القوة الحساسة وهي التي تتلقى ما تدركه الحواس الخمس وصككنا لها أصل الروح الحسية في أوله اذ به يصير الحيوان حيويا وهو موجود للصبي الرضيع وثانيها القوة الخيالية وهي التي تستبنت ما يوجد للحواس وتحفظه وتخزنه عندها لتعرضه على القوة العقلية التي فوقها عند الحاجة اليه وثالثها القوة العقلية المدركة للحقائق الكلية ورابعها القوة التكميلية وهي التي تأخذ المعارف العقلية وتوَلِّفها تأليفا لتستنتج من تأليفها علما بالجهولي وتاسمها القوة القدسية التي يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتقبل فيها لوائح الغيب واسرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا اذ عرفت أن هذه القوى هي يحملها أنوار اذ هي تظهر أصفاء الموجودات ثم اعرف أن هذه المراتب الخمس يمكن تشبيهها بالامور التي ذكرها الله تعالى وهي المشككتوازاجبة والمصباح والشجرة والابن أما الاول وهو الروح الحساس فاذا نظرنا الى خاصيته وبعثت أفقها واجبة من خصية عبدة بصيكا المينين والاذنين والمخبرين فأوفق مثال له من عالم الاجسام المشككة ولما الثاني وهو الروح النبالي فبقوله خواص ثلاثا الاولى انه من طينة العالم السفلي الكشيف لان الشيء المتخيل ذو قدر وشكل وحيز ومن ثمة ان العلائق الجسمانية أن تخبب من الانوار العقلية المحضة التي هي التعقلات الكلية المجردة والثانية أن هذا النبالي الكشيف اذا صفا وريق صار موازيا للمعالي العقلية ومؤثرا لا فوارها وغير مائل عن اشراق نورها ولذلك كان المعبر يستدل بالصورة الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل بالشمس على الملك والقمر على الوزير ويختصم فروج الناس وأقواهم على انه مؤذن يؤذن قبل الصبح والثالث أن النبالي في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضرب فتم المعين المسائل الخيالية للمعارف العقلية وأنت لا تجد في الاجسام شيئا يشبه النبالي في هذه الصفات الثلاث الا الزاجحة فانها في الاصل من جوهر كاشف لكن صفا وريق حتى صار لا يحجب نور المصباح بل يؤذيه على وجهه ثم يحفظه من الانطفاء بالرياح العاصفة وأما الثالث وهو القوة العقلية القوية فعلى ادراكها المعاني الكلية والمعارف الالهية فلا يخفى عليك وجه تشبيهه بالمصباح وقد عرفت هذا حيث ينبغي ان يكون الانبياء عليهم السلام هربا



منيرة وأما الرابع وهو القوة العسكرية فمن خاصيتها أنها تأخذ مائة واحدة ثم تقسمها  
 الى قسمين كقولنا الموجود أما واجب وأما ممكن ثم يقسم كل قسم من هذه  
 الاقسام مرة أخرى الى قسمين وهكذا الى أن يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية  
 ثم تنضم بالانتماء الى نتائج هي غسراتهم تعود تقبصل تلك الثمرات بذور الامتالها  
 حتى يتأذى الى ثمرات لانهاية لها فبالحرى أن يكون مثالها في هذا العالم  
 الشجرة وإذا كانت غارها مادة لترايد أنوار المعارف وثباتها فبالحرى أن لا يشغل  
 بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذي  
 هو مادة المصابيح وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان  
 فاذا كانت المشبة التي يكثر درها ونسها والشجرة التي تكثر ثمرتها تسمى مباركة  
 فالتي لا تشغل ثمرتها الى حد محدود أو الى أن تسمى شجرة مباركة وإذا كانت شعب  
 الافكار العقلية محضة مجردة عن لواحق الاجسام فبالحرى ان لا تكون شرقية  
 ولا غربية وأما الخامس وهو القوة القدسية النبوية فهي في نهاية الشروق والصفاء  
 فان القوة الفكرية تنقسم الى حاجتنا الى تعليم وتبنيه والى ما يحتاج اليه ولا بد  
 من وجود هذا القسم فعلا لتسلسل فبالحرى أن يعبر عن هذا القسم لكامله وصفاته  
 وشدة استعدادها بأنه يكاد يرتهاضي ولولم تقسمه فافهم هذا المثال موافق لهذا القسم  
 ولما كانت هذه الأنوار مرتبة بعضها على البعض فالحس الذي هو الاول كالمقدمة  
 التبال والخيال كالمقدمة للعقل فبالحرى أن تكون المشكاة كطرف الزجاجة التي  
 هي كطرف المصباح وسادسها مذكروا على بن سينا فانه نزل هذه الامثلة الخمسة  
 على مراتب ادرا كانت النفس الانسانية فقال لاشك أن النفس الانسانية قابلة  
 للمعارف الكلية والادرا كانت المجردة ثم انما في اول الامر تكون خالية عن جميع هذه  
 المعارف فهناك تسمى عقلا هيولانيا وهي المشكاة وفي المرتبة الثانية يحصل  
 فيها العلوم البدئية التي يمكن التوصل بتركيبها الى كساب العلوم النظرية وتسمى  
 عقلا بالملكة ثم ان ملكة الاتفال ان كانت ضعيفة فهي الشجرة وان كانت قوية  
 فهي زيت وان كانت شديدة القوة جدا فهي الزجاجة التي تكون كالكبوكب المدوي  
 وان كانت في القاية القصوى فهي القسم القدسية التي للانبياء فهي التي يكاد  
 يرتهاضي ولولم تقسمه فافهم في المرتبة الثالثة تكسب من العلوم الضرورية العلوم  
 النظرية لانها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شامها جميعا  
 استحضارها قدر عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو المصباح وفي المرتبة الرابعة ان  
 تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل ويكون صاحبها كأنه ينظر  
 اليها وهذا يسمى عقلا مستمادا وهو نور على نور لان المشكاة نور وحصول  
 ما عليه الملكة نور آخر ثم زعم أن هذه العلوم التي تحصل في الارواح البشرية انما تحصل

من جوهر روحاني تسمى بالعقل المتعلل وهو مدبر ملكوت القمر وهو النار وسابعها قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعرفة بالمصباح وهذا المصباح انما هو قدس شجرة مباركة وهي الهامات الملائكة لقوله تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة منافعهم وانما وصفهم بأنها لشرقية ولاغربية لانها روحانية وانما وصفهم بقوله بكادزيتها يضيء ولولم تحمسه فاولئك كثيرة علومها وسنة اطلاعها على أسرار ملكوت الله وظاهره ههنا ان المشبه غير المشبه به وانما هما قال مقاتل مثل نوره أي مثل نور الايمان في قلب محمد صلى الله عليه وسلم كشكاة فيها مصباح فالمشكاة قلبه صلى الله عليه واله والزجاجة قلبه جسد محمد والمصباح نظيره الايمان في قلب محمد وقلبه الزيت الثبوت في قلبه وانما هما قال قوم المشكاة قلبه ابراهيم عليه السلام والزجاجة نظيره اسمعيل عليه السلام والمصباح نظيره جسد محمد صلى الله عليه وسلم والشجرة الثبوت والرسالة وعاشرها أن قوله مثل نوره الضمير راجع الى المؤمن وهو قول أبي بن كعب وكان يقرأ مثل نور المؤمن وهو قول سعيد ابن جبير والضحاك واعلم ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الآية ولقد أنزلنا اليك آيات مبينات فاذا كان المراد بقوله مثل نوره أي مثل هذه آياته كان ذلك مطابقا لما قبله ولا فائلا فسرنا قوله الله نور السموات والارض بأنهم هادي أهل السموات والارض فاذا فسرنا قوله مثل نوره بأن المراد مثل هذه آياته كان ذلك مطابقا لما قبله الى ههنا من التفسير الكبير للامام الهمام غفر الله له في الرأى عليه الرحمة (الفصل الثاني) في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار ومعرفة هذا التسمية تقديم قطيعين يتبع الجبال فيهما الى غير حد محدود ولكن أشير اليهما بالرمز والاختصار أحدهما في بيان سر التثبيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعاني بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة الذي تتخذ منه طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذي منه يستزل أرواح المعاني والثاني في طبقات الارواح البشرية ومراتب أحوالها فان هذا المثال مستوف لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود مثل نوره في قلب المؤمن كشكاة وقرأ أبي بن كعب مثل نور قلب من آمن كشكاة القلب الاول في بيان سر التثبيل ومنهاجه فاعلم أن العالم عالم رוחاني وجسماني وان شئت قلت حسي وعقلي وان شئت علوي وسفلي والكل متقارب وانما يختلف باختلاف الاعتبار فاذا اعتبرتهما في أنفسهما قلت جسماني وروحاني وان اعتبرتهما باضافة الى العين المدركة لهما قلت حسي وعقلي وان اعتبرتهما باضافة أحدهما الى الآخر قلت علوي وسفلي وراسميت أحدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ راجع الى

على كثرة الاتصال وتخلي كثره المعاني والذي يتكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا  
 والإلهام تابعة وأمر الضعيف العقل بالعكس منه إذ يطلب الحقائق من الالفاظ وإلى  
 الفريقين الإشارة بقوله تعالى أغنى عني مكابلي وجهه أحدى أغنى عني سواي إلى  
 صراط مستقيم إذا عرفت معنى الصالحين فاعلم أن العالم المملوك في عالم فيب اذ هو غائب  
 عن الاكثرين والعالم للناس عالم شهادة اذ يشهده الكافة والعالم الحسي مرعاة إلى  
 العقلي فالولم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانريد طريق الترقى اليه ولو تذكر ذلك لتعذر  
 السفر إلى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى قلن يقرب أحسن من الله تعالى ما لم  
 يظأ بصحوة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذي  
 نعتبه بعالم القدس فإذا اعتبرنا جلته من حيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه شيء  
 هو غير بيئته حينئذ حظيرة القدس ورجعنا إلى الروح البشري الذي هو يجري  
 لوائح القدس بالوحداني القدس ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشد ما نافي معاني  
 القدس فيمكن لفظ الحظيرة قبسط بجميع طبقاتها فلا تظن أن هذه الالفاظ طامات  
 ضيقة محصورة عند أبواب البصائر واشتغال بالآتي بشرح كل لفظ مع ذكره يصدني عن  
 المقصد فإن عليك يصرفهم الالفاظ فعليك التمسك بهم المعاني فأرجع إلى الغرض  
 وأقول لما كلن عالم الشهادة هو قارة إلى عالم المملوك كان سلوك الصراط المستقيم عبارة  
 عن هذا الترقى ويعبر عنه بالدين ويعتزل الهدى فالولم يكن بينهما اتصال ومناسبة  
 لم يكن الترقى من أحدهما إلى الآخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة  
 عالم المملوك فليس شيء في هذا العالم الا وهو مثال لشيء في ذلك العالم ورجعاً كان الشيء  
 الواحد مثالاً لاشياء من عالم المملوك ورجعاً كان الشيء الواحد من المملوك أمثلة  
 كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثالاً اذا ما له نوعان الماثلة وطائفة من الطائفة  
 واحداً تلك الامثلة يستدعي استقصاء موجودات العالمين بأسرها ولن تنفي الطائفة  
 البشرية ولا بشرحه الاعداد القصيرة فغاييتي أن أعرفك منها أغود جالستد بالسير  
 منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا الخط من الاسرار فأقول إن كآر  
 في عالم المملوك جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملكوت منها تفيض الانوار  
 على الارواح البشرية ولا جلهما قد نسي أربابا ويكون الله تعالى رب الارباب لذلك  
 ويكون لها امرأتان في نورانيتهما متفانية قبا طرى أن يكون مثالها من عالم الشهادة  
 الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق أولاً فتنبى إلى ما درجته الكواكب  
 فيفتح له مرادق نوور ويكشف له أن العالم الأسفل بأسرته تحت سلطانه وتحت اشراق  
 نووره ويتضح لمن جلهما ودرجته ما يشا فيقول هذا ربي ثم اذا انفتح له  
 ما فوقه عاريتته رتبة القمر ورأى أقول الاول في مغرب الهوى بالاشافة إلى ما فوقه  
 قال لا أحب الاقلين وكذلك يترقى حتى ينتهي إلى ما مثاله الشمس فرأى أكبر وأعلى

وقابل المثل بنوع مناسبة له قال هذا ربي هذا أكبر ولم أر أي معه النفس والافول  
 والمناسبة مع ذى النفس نفس وأقول أيضا عنه يقول انى وجهت وجهي للذي فطر  
 وفي معنى الذي اشارة مبهمه لامناسبة لها اذ لو قال قائل ما مثال مفهوم الذي لم يحسور  
 ان يجاب عنه فالمراد من كل مناسبة هو الاول الحق ولذلك لما قال بعض الاغنياء  
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الاله تزل في جوابه قل هو الله أحد الخ ومطابقة  
 ان التقديس والتزيه عن النسبة قسبة ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه السلام  
 ما رب العالمين كالطالب لما حبه لم يجبه الا بتعريفه بأفعالي اذ كانت الافعال أظهر  
 عند السائل فقال رب السجرات والارض فقال فرعون لئن سألته ألا تستمعون  
 كأنكم ربي على ما دله في جوابه عن مطلب الماهية فقال موسى ربيكم ورب آباءكم  
 الاترين قسبه لم يحسور ان الجنون اذ كان مطلبه المثال والماهية وهو يجب عن  
 الافعال فيقال ان رسولكم الذي أرسل اليكم جنون وتراجع الى الاتخوذ فيقول  
 علم التعبير يعرفك منهاج ضرب الامثال لان الرؤيا جزء من النبوة أما ترى أن الشمس  
 في الرؤيا تعبيرة السلطان لما بينهما من المشاركة والمساواة في المعنى الروحاني وهو  
 الاستسلام على الكافة مع فيضان الانوار والآثار على الجميع والقمر تعبيرة الوزير  
 لافاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها كما فيض السلطان آثاره  
 بواسطة الوزير على من يقبض عن سيرة السلطان وان من يرى في يد من يثق بغيره  
 أقوال الرجال وقروح النساء فتعبيرهما مؤذن يؤذن قبل الصبح في وضعتان وان  
 من يرى انه يصب الزيت في الزيتون فتعبيره ان تحتها جارية هي امه ولا يصرفها  
 واستقصاء أبواب التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعد أمثاله بل أقول كما ان  
 في الموجودات العالية الروحانية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب وكذلك  
 فيها ما مثله أخرى اذا اعتبرت فيها أوصافا ترسوى النورانية فان كل في تلك  
 الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه ينقبض الى أودية القلوب مياه  
 المعارف ونفائس المسكشعات بخلاف الطور وان كان ثم موجودات تلتقي تلك النفائس  
 أولا بعضها بعد البعض فخالها الوادي وان كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب  
 البشرية تجري من قلب الى قلب فهذه القلوب أيضا أودية ومفتح الوادي قلوبه  
 الانبياء ثم العلماء بعدهم ولو كانت هذه الأودية دون الاول ومنها يعرف  
 فبالحرى أن يكون الاول هو الوادي الايمن لكثرة عينه وعلو درجته وان كان  
 الوادي الاول يلقى من آخر درجات الوادي الايمن بحرفة شاطئ الوادي دون جنسه  
 ومبداه وان كان روح النبي سرا جانيه او كان ذلك الروح مقتبسا بواسطة موسى  
 كما قال تعالى وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا فانه الاقتباس مثاله  
 النار وان كان المتلقون من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعوا بعضهم

على خطى البصيرة فمثال خط المقلد الخبر ومثال خط المستبصر الجذوة والقيس  
 والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبي في بعض الاحوال ومثال تلك المشاورة  
 الاصطلاح وانما يصطلي بالتار من معه النار لامن يجمع خبره وان كان اول منزل  
 الانبياء الترقى الى العالم المقدس من كدورة الحس والجمال فمثال ذلك المنزل الوادى  
 المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادى الا بطراح الكونين اعنى الدينيا والآخرة  
 عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والآخرة متقابلتين متضادتين  
 عارضتين للجوهر النوراني البشري وجب عند التوجه الى كعبة القدس خلق  
 النعلين واطراحهما كما وجب عند الاحرام بل ترقى الى حضرة الربوبية مرة أخرى  
 ونقول ان كل من في تلك الحضرة شئ بواسطة تنقش العلوم المفصلة في الجواهر القابلة  
 لها فمثاله القلم وان كل من في تلك الجواهر القابلة ما بعينه سابق الى التالى ومنها يقتل الى  
 غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق المنشور وان كان لهذه الحضرة المنقطة على اليد  
 واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله الصورة وان كان يوجد الصورة الانسية  
 نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهي على صورة الرحمن وقرى بين أن يقال على صورة  
 الرحمن وبين أن يقال على صورة الله لأن الرحمة الالهية صورته بهذه الصورة ثم أنهم  
 على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم حتى كأنه كل ما في  
 العالم أو هو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم يعنى بهذه الصورة وهي مكتوبة بخط  
 الله فهو الخط الالهى الذى ليس برقم حروف اذ يتنزه شطه عن أن يكون رقما وحر وحا  
 كما يتنزه كلامه عن أن يكون صوتا وحر فاو قلعه عن أن يكون خشبا أو قشبا ويده عن  
 أن تكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة لجزى الادمى عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف  
 الله به الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على  
 صورة الله فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة  
 الربوبية ولذلك أمر العائذ بجميع هذه الاسماء فقال قل أعوذ برب الناس ملك  
 الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة  
 الرحمن غير منظوم بل كان يفتى أن يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن  
 ولأن تمييز حضرة الملك من حضرة الالهية والربوبية يستدعى شراطين لا ظن يحتاجوا  
 فيكفيل من الاغوذج هذا القدر فان هذا جبر لا ساح له وان وجدت في نفسك نفورا  
 عن هذه الامثال فأتى قلبك بقوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها  
 الاية فانه ~~كثيف~~ ورد في التفسير ان الماء هو المعرفة والقرآن والاودية القلوب  
 (خاتمة واعتذار) لا تظن من هذا الاغوذج وطريق ضرب الامثال انها رخصة ممتنى  
 في دفع الظواهر أو اعتقاد في ابطالها حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى عليه السلام  
 نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلق فليلك حاش لله فان ابطال الظواهر رأى الباطنية

الذين قتلوا بأعين مورو إلى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما أن أبطال الاسرار مذهب الحشوية الذين يقولون بجبرد الظاهر قالذي يقول بجبرد الظاهر حشوي والذي يقول بجبرد الباطن باطن والذي يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرآن ظاهر وباطن وحسد ومطلع ويرى ما نقل عن علي موقوفاً عليه بل أقول فهم موسى من شلع التعلين اطراح الكونين فاجتمعت الاسرار ظاهرة باطنية والتعلين وباطنية اطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور من الشيء إلى غيره ومن الظاهر إلى السر وقرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلبه يعبر عن الكلب في البيت بالقوة الغضبية ويقول ليس الظاهر صراطاً بل أراحتلية يتقلب عن كلب الغضب لأنه يمنع المعرفة التي هي من أولها الملائكة إذا الغضب غول العقل وبين من يمثل الامر في الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلباً للصورة بل لعنائه وهو السبعية والضراوة فإذا كان البيت الذي هو مقر الشخص والبدن يجب عليه أن يحفظه عن صورة الكلب فلا ينبغي حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقي انصاص عن شره الكلبية بالأولى فإن من يجمع بين الظاهر والسر جميعاً فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ووجه ولذلك ترى الكامل لا تسمع نفسه يترك حتم حدود الشرع مع كمال البسيرة وهذه مغالطة منها وقع بعض السالكين في الاباحة وطى بساط الاحكام ظاهراً حتى أنه ربما ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائم في الصلاة بسره وهذا أشد مغالطة الحق من أهل الاباحة الذين يأخذون في الترهات كقول بعضهم ان الله غني عن علمنا وكقول بعضهم ان الباطن مشعور بالنباتات ليس يمكن تركه منها ولا مطمع في استئصال الغضب والشهوة لقلته أنه مأمور باستئصالها وهذه حماقات فأما ما ذكرناه عن بعضهم فهو كيوه جواد وهفوة سالك أخذ الشيطان ودلاء جعل الغرور وأرجع إلى حديث التعلين فأقول ظاهر شلع التعلين منه على ترك الكونين فالمثال في الظاهر حتى وادأه إلى سر الباطن حقيقة وأهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتي في معنى الزجاجة لأن الخيال الذي يتخذ من طينة المثال صلب يجب عنك الاسرار ويحول بينك وبين الانوار ولكن إذا منى صار كالزجاج الصافي غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤذياً للانوار وبل صار مع ذلك حائلاً للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح فأعلم أن العالم الكثيف انطى إلى السفلى صار في حق الانبياء زجاجة ومشكاة الانوار ومصفاة الاسرار ومرة فاة إلى العالم الاعلى وبهذا يصرف أن المثال في الظاهر حق ووراءه سر وقس على هذا التنوير والطور وغيرهما (دقيقة) اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا فلا تظن أنه لم يشاهد ذلك بالبر كذا بل وآه في يقظته كما يراه

الثاني في فومه وان حكان عبد الرحمن مثلاً تأتماني بيته فان النوم انما اثر في مشاهدة  
 المشاهدات لتفهم سلطان الخواص لينظر الباطن الالهي فان الخواص شاعلة وجاذبة  
 لصاحبها الى عالم الحس وصارفة وجهه عن عالم القيب والمكسوت وبعض الانوار  
 النبوية قد يستعلي ويستولي بحيث لا تستجيزه الخواص الى عالمها ولا تشغله فيشاهد  
 في اليقظة ما يشاهده غيره في المنام ولكنه اذا كان في غاية الكمال لم يقتصر ادراكه  
 على محض الصورة المبصرة بل يعرضه الى السر فانتكشف له ان الايمان جاذب الى  
 الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحياة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان  
 الجاذب الى اسفل اقوى او مقاوما للجاذب الاخر صعد عن المسير الى الجنة وان كان  
 جاذب الايمان اقوى او رث عسراً او بطأ في سيره فيكون مثاله من عالم الشهادة  
 الجوى فلذلك تجلي له انوار الاسرار من وراء زجالات الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه  
 على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره مقصورا عليه بل يحكم به على كل من قوى  
 ايمانه وكثرت ثروته كثره تزامم الايمان ولكن لا تقاومه لمعان قوة الايمان فهذا  
 يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصور  
 والاضطراب ان يكون المعنى سابقا الى المشاهدة الباطنة فيبشرق منها على الروح  
 النجيا فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محكية له وهذا الخط من الوحي  
 في اليقظة يقتصر الى التأويل كما أنه في النوم يقتصر الى التعبير والواقع منه في النوم  
 نسبتبه الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة وأربعين والواقع في اليقظة نسبتبه  
 أعظم من ذلك وأظن ان نسبتبه اليه نسبة الواحد الى الثلاثة فان الله انكشفت  
 لثمان الخواص النبوية فتخصر شعبيتها في ثلاثة اجناس وهذا واحد من تلك  
 الاجناس الثلاثة (القطب الثاني في بيان مراتب الارواح البشرية النورية)  
 اذ بعصر فتعرف أمثلة القرآن فالاول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى  
 ما تورده الخواص الحس وهو كانه أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان  
 حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع الثاني الروح الخيالي وهو الذي يستقبت ما أورده  
 الخواص ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة  
 اليه وهذا الوجود للصبي الرضيع في مبداء نشوءه ولذلك اذا أوعى بنى ليأخذه فاذا  
 غيب عنه ضياءه ولا تنازع نفسه اليه الى أن يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى  
 وطلبه لبقاء صورته في خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد  
 لقراسم المتهاقت على النار لانه يقصد النار لتشفه ضياء النار فيظن أن السراج كوة  
 مفتوحة الى موضع الضياء فليق نفسه عليه فينادي به لكنه اذا جاوزه ودخل في  
 الظلمة عاوده مرة بعد أخرى ولو كان له الروح الحافظة المستقيمة لما آذاه الحس من الالم  
 لما عاوده بعد أن تضربه مرة وأما الكلب اذا ضرب مرة بخشبة فأرى له الخشبة

به ذلك من يدهرب الثالث الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس  
 وانحلال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد له عالم ولا لاهيان وسدو كاته المعارف  
 الضرورية الكلية الرابع الروح الفكرى وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المصنة  
 فيوقع فيها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد  
 نتيجتين ألف بينهما واستفاد منها نتيجة أخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية  
 الخامس الروح القدسي النبوي الذي يقتصر به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى  
 لواضع القريب واحكام الاسرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض  
 بل من المعارف الربانية التي تقتصر فيها الروح العقل والفكرى والمسه الاشارة  
 بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان  
 ولكن جعلناه نورا ثم دنا به الآية ولا يعدا بها المنكشف في عالم العقل ان يكون  
 وراء العقل طورا آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يعد كون العقل طورا  
 وراء التمييز والاحساس ينكشف منه عوالم ويحائب يقتصر عنها الاحساس والتمييز  
 فلا يجعل أقصى الكمال وقفا على تفك فان أدت مثالا مما تشاهده من جملة  
 خواص بعض السرفا قلنا الى ذوق التعريف يقتصر به قوم من الناس وهو نوع  
 احسان وادراك ويمحرم عنه بعضهم حتى لا يميز عند الاحسان الموزونة من  
 المزاحفة والتركيب عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استقر جوابها الموسيقى  
 والاعاني والاوتار وصنوف المستألفات التي منها الحازن والطرب ومنها المصنوع ومنها  
 المبكى ومنها الفاتل ومنها الموجب للفتى وانما يقوى على استنباط هذه الانواع من  
 يقوى له أصل الذوق وأما العاطل عن خاصية هذا الذوق فيشارك في سماع الصوت  
 وتنفق فيه هذه الاسرار وهو يتعجب من صاحب الوجد والفتى ولو اجتمع العقلاء  
 كلهم من أرباب الذوق على فهمه معنى الذوق لن يقدر واحد عليه فهذه امثال في امر  
 خسيس يمكن فيه قربه الى فهمك ففهم به الذوق الخاص النبوي فاجهه بدان نصير  
 بالاقية التي ذكرناها والتشبهات التي رمزنا اليها من أهل العلم فان لم تقدر  
 فلا أقل من أن تكون من أهل الايمان بها يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين آمنوا العلم  
 درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعرفان  
 والايمان قبول بمجرد التقليد وحسن الظن بأهل الوجدان وبأهل العرفان واذا عرفت  
 هذه الارواح الخمسة فاعلم انها يجملها أنوار اذ بها تطهر اصناف الموجودات والحسنى  
 وانحلالها منها وان كان يشار اليها فيهما البهائم لكن الذي للانسان منه نفاذ آخر  
 اشرف وأعلى أما خلقها للبهائم فليكون آلتها في طلب غذائها وفي تحضر عال لا دعى  
 وانما خلقت للادعى لتكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادئ المعارف  
 الدنيوية الشريفة اذا الانسان اذا أدرك بالحس شخصا معين اقتنص عقله منه معنى



صامدا مطلقا كما ذكرناه في مثال عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح  
 الخمسة فترجع الى غرض الامثلة اعلم ان القول في موافقة هذه الارواح الخمسة  
 للمشكاة والازجاجة والمصباح والشجرة والزيت يصحكن قطوعه لكن في أوجزه واقتصر  
 على التبيين على طريقته فأقول أما الروح الحواس فإذا انطردت الى خاصيته وجدت  
 أنوارا متاروجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمخبرين وغيرها فوفق مثال له في عالم  
 الشهادة المشكاة وأما الروح انبلي في قصده خواص ثلاثا احداها انه من طينة العالم  
 السفلي الكشف لان الشيء الخفي ذو مقدار وشكل وجهات محصورة محصورة وهو  
 على نسبة من انخيل من قرب أو بعد ومن شأن الكشف الموصوف بأوصاف الاجسام  
 أن يجيب عن الأنوار العقلية المحضة التي تتوزع عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب  
 والبعيد الثانية أن هذا الخيال الكشف اذا صنى ورقق وهذب صار موازاً للمعارف  
 العقلية وموالياً لأنوارها وغير حائل دون انشراق نورها الثالثة ان انبيل الكشف  
 في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تنزل  
 ولا تتشترأشار يخرج عن القبط قتم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية  
 وهذه الخواص الثلاث لا تصد لها في عالم الشهادة بالاضافة الى الأنوار المبصرة  
 الا للزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف لصكن صنى ورقق فيكون حائلا  
 للسراج اذا احتوى عليه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة فهو وفق  
 مثاله وأما الثالث وهو الروح العقل الذي يدير المآل المعارف الشريفة الالهية فلا  
 يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا فيمليق من بيان معنى كون الانبياء  
 سر جامة وأما الرابع وهو الروح الفكري فن خاصيته انه يتبدى من أصل واحد  
 ثم يتشعب منه شعبتان وهكذا الى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يقضى بالانزعة  
 الى نتائج هي غراتهم تلك الغرات تعود فتصير بدو الامثاله اذ يمكن أيضا تلقيب  
 بعضها بالبعض حتى تتبادى الى غرات وراها كما ذكرناه في الحسرى أن يكون مثاله  
 من هذا العالم الشجرة واذا كانت غمرتها مادة لتضاعف أنوار المعارف وثباتها  
 ويقاها في الحسرى أن لا تمثل بشجرة الفرجل والتفاح والرمان وغيرها بل من جملة  
 سائر الانتجار بالزيتونة خاصة لان لب غمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح  
 وتقتصر به من بين سائر الادهان لتفاداة الاشراق مع قلة الدخان والشجرة التي  
 تثبت غمرتها وتكثر تسمى مباركة فالق لا تنهاى غمرتها الى حد محدود وأولى أن تسمى  
 شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الاضافة  
 الى الجهات والقرب والبعيد في الحسرى أن تكون لا شريفة ولا غريبة والحواس وهو  
 الروح النبوي القدسي المنسوب الى الاولياء اذا كان في غاية الشروق والصفاء وكانت  
 الروح المفكرة منعجة الى ما يحتاج الى تعليم وتبنيه ومدد من الخارج وما لا يحتاج

الى ذلك بل يكون لشدة الصفاء كله تنبته من نفسه بغير مدد من خارج فبالحرى ان  
تعبّر عن مثل هذا الصافي البالغ في الاستعداد بأنه يكاد يمتا يضي ولو لم يمتد نار  
اذنى الاوليا من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم  
واذا كانت هذه الارواح مرتبة بعضها على بعض فالخسنى هو الاول وهو كالنوطنة  
والتهميد للروح النجلى اذ لا يتصور الخيال الامور عابده والقصوى والعقل  
بعدهما فبالحرى أن تكون الزجاجة للمصباح كالحل والمشكاة كالحل فزجاجة  
فيكون المصباح في زجاجة والزجاجة في مشكاة واذا صك كانت هذه كلها  
أنوار بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نوراً على نور (خاتمة) هذا المثال اغا يصبغ  
لقلب المؤمن ولقلب الاوليا والانباء لالقول الكفار فان النور براديه الهداية  
والنور وف من طريق الهدى مظلم بل أشد من الظلمة لانه لا يهتدى الا الى الباطل  
كما أن النور لا يهدي الا الى الحق وعقول الكفار انكسرت وكذلك سائر اودا كلهم  
وتعاونت على الاضلال في حقهم فخالهم كرجل في بحر يلجى يفتاء موج من فوقه  
موج من فوقه مصاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجى هو الدنيا وما فيها من  
الاضطراب المهلك والاشغال المردية والكدورات المعمية والموج الاول موج  
الشهوات الداعية الى الصفات البهيمية والاشتغال بالذات الحسية وقضاء الاوطار  
الذنبية حتى يأكلون ويتعمرون كائناً كل الانعام وبالحرى أن يكون هذا الموج مظلماً  
فان حجب الشيء يعنى ويصم والموج الثانى الصفات السبعية الباعثة على الغضب  
والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكابر وبالحرى أن يكون  
مظلماً ايضاً لان الغضب غول العقل وبالحرى أن يكون هو الموج الاعلى لان الغضب  
فى الاكثـر مستول على الشهوات وغالب على الصفات المستهانة وأما الشهوة  
فلا تقاوم الغضب الهائج أصلاً وأما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون  
والغلبات الفاسدة التى صارت حجاباً بين الكافروين والايمان ومعرفة الحق والاستقامة  
بنور شمس القرآن والعقل فان خابية السحاب أن يحجب اشراق نور الشمس واذا  
كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى أن تكون الظلمات بعضها فوق بعض واذا كانت هذه  
الظلمات تحجب عن معرفة الاشياء القريبة فضلاً عن البعيدة ولذلك حجب الكفار عن  
معرفة حجابات احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قرب تناوله وظهوره بأدنى  
تأمل فبالحرى أن يعبر عنه بأنه لو أنرج يده لم يكذبها واذا كان منبع الانوار  
كلها من النور الاول الحق كما سبق فبالحرى أن يعتقد كل موحد أن من لم يجعل الله  
نورا له من نور قبيح كمثل هذا القدر من امر هذه الآية فاقنع والسلام (من مشكاة  
الانوار للامام أبى حامد الغزالي قدس سره) ان المشهور ان وضع الخبرات ليس  
لاعادة مسمياتها لاستلزامها الدور ومعنى ذلك انه ليس القرص من وضع المفردات ان

تحصل معانيها في ذهن السامع ابتداء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى  
يتوقف العلم على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلا يتوقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع  
لزم الدور بل القرض منه انظار المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه اوجه وما قيل  
في دفع الدور ان فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وهذا انما يتوقف على العلم  
بالمعنى لان اللفظ فلا بد من ارجاعه الى ما ذكر من الاخطاء والبال ولا فلا يصح  
بطائل قبل لا وجه لتخصيص هذا البحث بالفردات فان وضع المركبات ايضا لو كان  
لا فائدة معانيها لزم الدور بعين ما ذكر في الفردات فان المركبات ايضا موضوعه باراء  
معانيها فلو توقف العلم بالخ وان ثبت ان توقف على حقيقة الحال فاسبق لما يتلى عليك  
من المقال فاقول ان من الاوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه  
سواء كان المعنى كليا كوضع رجل او جزئيا كوضع زيد وهذا يسمى وضعاً شاملاً ومنها  
ما لا يجب فيه تلك الملاحظة كما اذا الوضخ امور متكررة في ضمن مفهوم عام شامل لها  
ويحصل ذلك المفهوم مرآة ملاحظة تلك الامور ومن هذا القبيل وضع أسماء  
الاشارات والموصولات والضمائر وهذا يسمى وضعاً عاماً وكذا اذا الوضخ ألفاظ كثيرة  
في ضمن امر عام شامل لها ولو وضخ ايضا معان كثيرة في ضمن امر عام شامل لها او وضع  
كل واحد من تلك الالفاظ الكثيرة باراء كل واحد من تلك المعاني المتكررة وذلك كما  
يقال كل لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك  
الوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع مائر المشتقات وهذا الوضع يسمى وضعاً  
توحيماً والمركبات كلها موضوعية بهذا الوضع فاذا تم هذا فنقول ان الموضوع  
بالوضع الشخصي لا يمكن ان يفيد معناه بأن يصوره في ذهن السامع ويحصل ابتداء  
لان العلم بوضعه لمعان موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه  
بخصوصه على العلم بوضعه لمعان لزم الدور وأما الموضوع بالوضع العام ~~وهو~~ كذا  
الموضوع بالوضع التوحي فليالم يتوقف العلم بوضعهما بالوضع العام على ملاحظتهما  
بخصوصهما بل كان يكفي في العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعاهما اجمالاً في ضمن  
أمر عام أمكن افادتهم بالمسمياتهما من غير لزوم الدور فعلى هذا التحقيق يكون  
الفرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم أن يكون أكثر الفردات  
من هذا القبيل ليحكم كونها موضوعية اما بالوضع التوحي أو بالوضع العلم فيمكن  
أن يكون الفرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور في تلك الافادة على  
خلاف ما صرح حوايه لكن الحق أحق بالاتباع هنا ما افاده المولى المحقق على  
التوحي (الوضع) هو كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وتخصيص اللفظ  
بالمعنى كما في التلوين وقبل هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو من صفات الواضع  
والاستعمال اطلاق اللفظ واردة المعنى وهو من صفات المتكلم والحيل اعتقاد

السامع مراداً المتكلم أو ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند  
 الحكام هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبة  
 أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والقعود والوضع الحسي هو المقادير التي  
 المستعمل كافي قوله متى أضع العمامة تعرفوني وفي الراغب الوضع أعم من الجمل  
 وإذا تعدي به إلى كان بمعنى التصيل وإذا تعدي به من كان بمعنى الإزالة وتعيين اللفظ  
 المعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أن كان من جهة وضع اللفظ وهو الله تعالى أو  
 البشر على الاختلاف فوضع لغوي كوضع السماء والأرض والأقان كان من جهة  
 الشارع ووضع شرعي كوضع الصوم والعلة والأقان كان من قوم مخصوصين  
 كاهل الصناعات من الأطباء وغيرهم فوضع عرفي خاص كوضع أهل المعالي الإيجاز  
 على الأطناب وأهل البيان الاستعارة والكناية وأهل البديع التبيين والترصيع  
 والاقهوعرفي عامان كان من أهل عرف عام كقطع الدابة والحوان والواضع  
 إذا تصور ألفاظاً مخصوصة في ذهن أمر كلي وحكم حكماً كلياً بل كل لفظ مندرج  
 تحته عينه للدلالة بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعاً نوعياً وهو ثلاثة أنواع  
 وضع خاص لموضوع له خاص كوضع اعلام اجناس الصيغ من فعل ويفعل  
 وغيرهما من جميع الهيئات الممكنة الطارقات على تركيب فعل فان كلها اعلام  
 لاجناس الصيغ الموزونة هي بها ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عاصمة الافعال  
 فانها موضوعة بالنوع علائقة عنوان كلي شامل بخصوصيته كل نسبة جزئية من  
 النسب التامة فالوضع له تلك النسب الجزئية المكونة بذلك العنوان الكلي فالوضع  
 عام والموضوع له خاص ووضع عام لموضوع له عام كالتشقات مثل اسم الفاعل  
 والمفعول والمفعول والتسوب وفعل الامر وفعل المبني للمفعول الى غير ذلك مما يخلق  
 بالهيئات فانها ليست موضوعة بخصيصياتها بل بقواعد كلية وإذا تصور الواضع  
 لفظاً خاصاً وتصور أيضاً معنى معيناً أما جزئياً أو كلياً وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى  
 وكل ما يصدق عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعاً تشابهاً أن يكون  
 الوضع والموضوع له خاصين بأن يتصور معنى جزئياً ويعين اللفظ بأجزائه كعامة الاعلام  
 الشخصية فانها أسماء تعين معانيها من غير قرينة أو يمتصكوناً عامتين بأن يتصور معنى  
 كلياً ويعين اللفظ بأجزائه كعامة التكررات أو يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً لكل  
 واحد من تلك الجزئيات كالضمرات والموصولات وأسماء الاشارات وأسماء الافعال  
 والحروف وبعض الحروف كآين وحيث وغيرهما ما يتضمن معنى الحرف وأما كون  
 الوضع خاصاً والموضوع له عاماً فتعبر بمقول لا شاملة كون جزئي آلة للاختلاف كلي  
 والموضوعات القوية هي الالتقاط الدالة على المعاني وتعرف بالنقل فواتر كالمعاني  
 والارض أو بالنقل آحاداً كقتر الطهر والحوض أو باستبطاء العقل من النقل كالجح

الجلي بآله العموم فانه نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه وكل ما يصح الاستثناء بما  
 حصر فيه فهو عام لزوم تناوله لم يفتنى فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين  
 عموم الجمع الجلي باللام ليحكم بعمومه ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى في وضعه عند  
 الجمهور واعلم ان دلالة اللفاظ على معنى دون معنى لا بد لها من تخصيص لتساوى  
 نسبتها الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان التخصيص هو الواضح وتخصيص وضعه  
 لهذا دون ذلك هو ارادة الواضح والتاخر ان الواضح هو الله تعالى على ما ذهب  
 اليه الاشعري من انه تعالى وضع اللفاظ ووقف عباده عليها لتعليقها بالوحى او بخلق علم  
 ضرورى في واحد او جماعة وابست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالته على اللفظ  
 والواجب ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولو يجب ان يفهم كل احد معنى كل  
 لفظ لاستماع افلاك الدليل من المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له جهتان جهة  
 ادراك بالقرين وجهة تحققه في الخارج فهل الوضع له باعتبار الجهة الاولى والثانية  
 او من غير نظر الى شئ منهما فبجه ثلاثة مذاهب أحدها انه موضوع لله في الخارج  
 لا الهنى والثاني انه موضوع للمعنى الذهنى وان لم يطابق الخارج لدوران اللفاظ  
 مع المعاني الذهنية وجودا وعلما فان من رأى شيئا من بعينه فبطلان فاداه فترك  
 قلنه شجر اسماء شجر فاذا قرب منه ورآه رجلا سمى رجلا والثالث انه موضوع  
 للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجى أو ذهنى واستعماله فى أيها مكان استعمال  
 حقيقى وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعاني ما لم يوضع له لفظ كالوفاة  
 الرايح والوضع يخص الحقيقة والاستعمال يعبرها والجماز والكناية أيضا والدلالة  
 الدالة على التعيين بالوضع ضعيفة من تعريفات أبى البقاء الكفوى (الوحى) هو  
 الكلام الخفى يدرك بسرعة ليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة تنوقف على قوتها  
 متعاقبة فى الانوارات موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلاما تلقيا وسميا ثم  
 نقل ذلك الكلام لبده واستقل الى الحرم المشترك فاستقش به من غير اختصاص ببعض  
 وجهة وهو كائن على ثلاثة أنواع بلا واسطة بل بخلق الله في قلب الموحى  
 اليه علما ضروريا يدور انما شاء الله ادراكه من الكلام النفس القديم القائم بذاته تعالى  
 وهذه صفة التمهيدية الاسراء على مذهب طائفة أو بواسطة خلق الاصوات في بعض  
 الاجسام كحال موسى عليه السلام أو بارسال ملك وما يدرك الملك من النوع الاول  
 وهذا غالب احوال الانبياء الى الاول أشير بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله  
 الا وحيا الى الثاني بقوله أو من وراء حجاب والى الثالث بقوله أو يرسل رسولا والثاني  
 منها قد يطلع عليه غير الموحى اليه كما سمع السحون حين مضوا الى المقات ما سمعه  
 موسى عليه السلام والثالث يشترك فيه الملك وأما الاول فهو مكتوم أى اكتتام ثم ان  
 التلقى ما هو من قبله تعالى لا بد له من استعداد خاص لذلك والقابلة للفهم من قبل

غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للثاني من جنابه الاقدس للتفاوت الميعن بين الحاصلين  
 والتعبير بالتعليم في آدم عليه السلام للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الحارري  
 بين افراد الناس بطريق الانبياء القوي ولا يمنع استعداد الملائكة للتلقى من قبله تعالى  
 فيما يخص فطرتهم الاستفادة من آدم بطريق الانبياء وقد استعمله ادم عليه السلام  
 بحسب مجانسة فطرته ومناسبة جبلية ومخلص ما تامله ابو علي في بعض رسائله هو ان  
 وصفه تعالى بكونه متكلم لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى احاديث النفس والفكر  
 المختلفة التي صارت العبارات دلائل عليها بل قبضت العلوم منه تعالى على لوح قلب  
 النبي عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل للفعيل والمثلث المقرب  
 فيتلقي النبي عليه السلام بواسطة الملك وقوة التخصيل تلك العلوم ويتصورها بصورة  
 الحروف والاشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارقا متنفق تلك العبارات والصور  
 فيه فيسمع منها كلا ما منظور وما يرى شخصا بشريا فيصور في نفسه الصاقية صورة  
 الملقى والملقى كما يتصور في المرأة الجملة صورة المقابل فتارة يسبر عن ذلك المتنفق  
 بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد كذلك هو سماع  
 الملائكة ورؤيتها وكل ما يعبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو  
 آيات الكتاب وكل ما يعبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا  
 الى خيال بذهن محسوس مشاهد لان الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس  
 الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فمن نرى في الانبياء بواسطة الحس والنبي  
 يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنة ومن نرى في علمه النبي يعلم في علمه غيره فيعلم  
 آبي البقاء المذكور (فصل في بيان ذكر عشق القرفا والقشيان للاوجه الحسان) اعلم  
 انه اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود ومذموم  
 فتم من ذمه وذكر انه وذيله وذكر مساويه ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومذهبه  
 وذكر محاسن اهل وشرف غاية ومنهم من لم يقف على ماهيته وعمله واسباب معانيه  
 وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسي ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل  
 عليه النظر الدقيق والمنهج الاثني وملاحظة الامور عن اسباب الكلية ومبادئها  
 العالية وغاياتها الحكيمة ان هذا العشق اعني الالتئذ الشديد بحسن الصورة  
 الجميلة والهبة المخرطة لمن وجدت فيه الشماثل الطيفة وتناسب الاعضاء ووجود  
 التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس أكثر  
 الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها  
 المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادئ فاضلة لاجل  
 غايات شريفة اما المبادئ فلا نجد نفوس أكثر الامم التي لها تعليم العلوم والصناعات  
 والآداب والرياضات مثل اهل فارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم

فهم القلوب العقيمة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق  
 اللطيف الذي عندنا واستحسن شتمائل المحبوبين ولم نجد أحداً من له قلبه لطيف وطبيع  
 دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خالصة من هذه المحبة في أوقات حمرة ولكن وجدنا  
 ضاراً النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الأكراد والأعراب  
 والترك والازنح خالية عن هذا النوع من المحبة وإنما اقتصرأكثرهم على محبة الرجال  
 النساء ومحبة النساء للرجال طلباً للنكاح والسفاد كما في طباع مائر الحيوانات  
 المرتكز فيها حب الأزواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ  
 الصورة في هولاء بالجنس والنوع إذا كانت الأشخاص دائرة السلالة والاستحالة  
 وأما الغاية في هذا العشق الموجود في الطرفاء وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه  
 من تأديب الثلمان وتربية المبيان وتدريبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة  
 والبیان والهندسة وغيره من الصنائع الدقيقة والآداب الجميدة والأشعار اللطيفة  
 الخيونية والنغمات اللطيفة وتعليمهم القصص والاشعار والحكايات العرسية  
 والاشعار المروية إلى غير ذلك من السكالات التقصائية فأن الأطفال والصبيان  
 إذا استغنوا عن تربية الآباء والامتهانت بهم بقدح محتاجون إلى تعليم الاصناف الذين  
 والمعلمين وحسن توجيههم والتفاتهم اليهم ينظر الاشفاق والتعطف عن أجل ذلك  
 أو جدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في المبيان ومحبة وتعشقا  
 للثمان الحسن الوجوه ليكون ذلك داعياً لهم لتأديبهم وتمذيبهم وتكميل  
 نفوسهم التامة وتبليغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم والامساخ  
 الله هذه الرغبة والمحبة في أكتاف الطرفاء والعلماء عينا وعيافاً فلا بد في أثر كثر  
 هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة  
 حكيمية ونجاة مهيصة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة  
 يكون وجود هذا العشق في الانسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات  
 لا من جملة الرذائل والمقدمات ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع  
 الهموم الدنيوية الاها واحداً عن حيث يعمل الهموم هما واحداً هو الاشتياق  
 إلى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار إليه بقوله  
 واقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم وقوله ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن  
 الخالقين سواء كان المراد من المطلق الأسر الصورة الظاهرة السكاملة أو النفس  
 الناطقة لأن الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق  
 للنفس وصفاتها والمجازة طرفة الحقيقة ولاجل ذلك أن هذا العشق النفساني للشخص  
 الانساني إذا لم يكن مبدؤه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شتمائل العشوق  
 وجودة تركيبة واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وأفعاله وضمه

ودلالة كان معدودا من جهة الفضائل وهو يرقى القرب ويذهب الذهن ويذهب النفس على  
أدراك الامور الثمينة ولاجل ذلك أحرر المشايخ مرديهم في الابتداء بالعشق وقيل  
العشق العفيف أدنى سبب في تلطيف النفس وتزوير القلب وفي الانجذاب ان الله يعجل  
يجيب الجلال وقيل من عشق وحف وكرم ومات مائت شهيدا وتفصيل المقسم ان العشق  
الانسانى ينقسم الى حقيقى والى مجازى والعشق الحقيقى هو محبة الله ومغلاته  
وأفعاله من حيث هي أفعاله والمجازى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى  
هو الذى يكون مبدؤا من نفس العاشق المعشوق فى الجوهر ويكون أكثر إجماعا  
بشأن المعشوق لانها أكثر صاورة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدؤا من مشو  
بدنية وطلب لذته بهيمة ويكون أكثر إجماعا بالعاشق بظواهر المعشوق ولونه واشكال  
أعضائه لانها أمور بدنية والأول مما تقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثانى  
مما تقتضيه النفس الأمارة ويكون فى الأكثر مقارنا للقبور والحرص عليه وفيه  
استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثانى فانه يجعل النفس شبة ذات  
وبعدو حزن وبكاء ورقة قلب وفكر كلهم اطلب شيئا باطنا مخفيا عن الحواس فتقطع  
عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هما واحدا  
فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى أسهل على صاحبته من غيره  
فانه لا يحتاج الى انقطاع عن الاشياء الكثيرة قبل يرغب من واحد الى واحد لكن الذى  
يجب التنبيه عليه فى هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جهة الفضائل  
الأنانية من الفضائل التى يتوسط الموصوف بها بين العقل والمخارق المحض وجب ان النفس  
الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة مشرفة على الاطلاق فى كل وقت وعلى  
كل حال من الاحوال ومن ممكن أن أحسن الناس بل نبى استعمل هذه الخبيثة  
فى أواسط السلوك العرفانى وفى حال تزيق النفس وتنسبها عن قوم الفضلة وولادة  
الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية وأما عند استكمال النفس العلوم  
الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذامكة الاتصال بعالم القدس  
فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المستحسنة الجسمية والشيئائى  
اللطيفة البشرية لان مقامها صار أرفع من هذا المقام ولهذا قيل ان الجواز قنطرة  
الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور  
منه تارة أخرى ممكن فبما معدودا من الرذائل ولا يبعد أن يكون اختلاف  
الاولى فى مدح العشق وذمه من هذا السبب الذى ذكرناه أو من جهته انه يشبه  
العشق العفيف النفسانى الذى منشؤه لطافة النفس واستصانها تناسب الأعضاء  
واعتدال المزاج وحين الاشكال بوجود التركيب بالتهمة البهيمية التى منشؤها  
افراط القوة الشهوانية وأما الذين ذهبوا الى أن هذا العشق من فعل البطالين



الفارقين الهضم فلا ينهم لا خيرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون  
 من الامور الاما تجلى العواس وتظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق  
 شيئا في جيله النفوس الا بالحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفساني  
 او قالوا انه جنون الهى فانما قالوا ذلك من اجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر  
 الليل وضحول البدن وذبول الجسد وبوار النبض وغور العيون وتنفس الصعداء  
 مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدءا فساد المزاج واستيلاء المزة السوداء وليس  
 كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولاً ثم أثرت في البدن  
 فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر ياطى كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت  
 قواه البدنية الى جانب الدماغ ونبعت من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة  
 تحرق الاخلاط الرطبة وتغنى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على  
 الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه المالبوليا وكذا الذين زعموا  
 انه الهى فانما زعموا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجونه ولا شربة يسقونها  
 فيبرزون عما هم فيه من الهمة فلا ادعاه الله بالصلاة والصدقة والرقى من الرهايين  
 والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اصابهم مداواة  
 مريض ومعالجة عليل او يسوأمه جالوه الى هيك كل عبادتهم وامرهم بالصلاة  
 والصدقة وتزويروا قريبا وسألوا اهل دعائهم واهبارهم وربما ينهم ان يدعوا الله بالشفاء  
 فاذا برئ المريض موافق طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق  
 هوى غالب في النفس فيجرب مع مشا كل في الجسد او بصورة مماثلة في النفس  
 ومنهم من قال منشؤه موافقة الطالع في الولادة فكل شخصين انفق الى الطالع  
 درجة او كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرجان متفقين  
 في بعض الاحوال والاقطار كالثلاث او ماشا كل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما  
 التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان  
 حسنا الا انه كلام يحمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اى ضروب الاتحاد  
 فان الاتحاد قد يكون بين الجسدين وذلك بالامتزاج والاختلاط ومثل ذلك لا يتصور  
 في حق النفس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدن العاشق والمعشوق في حالة الغفلة  
 والذهول او النوم فليقينا ان ذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات  
 النفوس لا من صفات الاجرام بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى  
 ينهض في مباحث العقل والمقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل  
 واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح عبودية  
 النفس العاشقة متحدة بصورة المعشوقة وذلك بعد تكرار المشاهدات وتوارد الاقطار  
 وشدة الفكر والذكور في اشكاله وشمائله حتى تصير صورة متاضرة متدرة

في ذات العاشق وهذا عما أوصنا عليه وحققنا طرقة بحيث لم يبق لاحتمال الاذكياء  
بجمال الانكار فيسه وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى أن مجنوناً  
العاصمى كان في بعض الاحايين مستغرقاً في العشق بحيث جانت به ميتته وادته  
بما يجنون انابلى لما التفت اليها وقال لي عنك غنى بعتك فان العشق بالحقيقة  
هو الصورة الحاصلة وهي المشوقة بالذات لا الامر الخارجى وهو الصورة  
لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما يخرج عن التصور  
واذا تبين وصح اتحاد الصاقل بالمعقول واتحاد الجوهر بالحس بصورة المحسوس  
كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمناجاة القوية كما سبق فقد صحت اتحاد نفس  
للعاشق بصورة معشوقة بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة  
من شخصه كما قال الشاعر

أنا من أهوى ومن أهوى أنا • نحن روحان حلقنا بنا

فلذا أبصر نفسى أبصرته • واذا أبصرت أبصرتنا

ثم لا يخفى أن الاتحاد بين الشئين لا يتصور الا كاستحقاقه وذلك من خاصية الامور  
الروحية والاحوال النفسانية وأما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد  
بوجه بل البهاية والمجازفة والمماسة لا غير بل التحقيق أن لا يوجد مال في هذا  
العالم ولا تمل ذات الى ذات في هذه النشأة أبد اود ذلك من جهتين احدهما أن الجسم  
الواحد المتصل اذا حقق امره علم أنه مشوب بالغبية والفقير لأن كل جزء من جسمه مفقود  
عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عيب الاتصال لأنه لما لم يدخل  
بين تلك الاجزاء جسم مابين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل انه استلصق  
واحدة وليست وحدتها وحيدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم في حقيقته  
كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يصديه شئ آخر او يقع الوصال بينه وبين شئ  
والاخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنوع تلاقى  
السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شئ من  
الجسم الى ذات الجسم الذي لم يشوق لأن ذلك الشئ انما نفسه أو جسمه أو مرض من  
عوارض نفسه أو بدنه والثالث محال لاستحالة اتصال العرض وكذا الثاني لاستحالة  
التداخل بين الجسمين والتلاقى بالاطراف والنهايات لا يفتى عليل طالب الوصال  
ولا يرى غليله وأما الاقل فهو أيضاً محال لأن نفساً من النفوس لو فرض اتصالها  
في ذاتها يدين لكات نفسها فيلزم حيثئذ أن يصير بدن واحد ذاتا نفسين وهو متع  
ولاجل ذلك أن العاشق اذا اتفق له ما كان غاية مقناه وهو الدتوم معشوقة  
والحضور في مجلس العصبية معه يدعى فوق ذلك وهو غنى الخلوقة والمجالسة معه من غير  
حضور احد فاذا سهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار غنى المعانقة والتقبل فان تيسر

ذلك في المحلول في الحيات واحد والالتزام بجميع الجوارح أكلها فيبقى ومع ذلك  
كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال  
قائلهم

أعانةها والتمس بعد مشوقة • اليها وهل بعد العناق تداني  
والتم فاعاكي نزول حرايق • فبزداد ما ألقى من الهيجان  
كلت فؤادي ليس يشنى عليه • سوى أن يرى الروحين يقصدان

والسبب الذي في ذلك أن المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم والعظم ولا شيئاً من البدن  
بل ولا يوجد في عالم الأجسام ما تستأنفه النفس وتتهوا بل صورة روحانية غير  
موجودة في هذا العالم (من الهيات الاسفار الاربعه لصدر الدين الشيرازي) وهو  
كتاب جامع بين حكمة الاشراق والتصوف وليس له شهرة في الديار الرومية الا ما جلبنا  
نسخة منه من العراق قد صفت عليها ذهنة ونصحتان (حدثنا أبو بكر  
محمد بن عبد الله بن يوسف النيسابوري حدثنا أحمد بن الخليل البغدادي حدثنا سويد  
ابن معبد الانباري حدثنا علي بن مسهر عن أبي يحيى القنات عن مجاهد عن ابن عباس  
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق فخطبواكم ما تشبهوا  
قال الشيخ رحمه الله الشهادة هي الدرجة الثالثة من التوبة قال الله تعالى فأولئك مع  
الذين أنعم الله عليهم من المبين والمهديين والشهداء والصالحين وقال عليه السلام  
أثبت حرا فليس عليك الاثني أو صدق أو شهيد ورفق الله من أقدار الشهداء حين  
قال بل أحياء مذكورهم وقال عليه السلام أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر  
تروح في الجنة وقال عليه السلام ماتتكون الشهادة كم فضالوا القتل في سبيل الله  
تعالى فقال ان شهداء أمتي اذن لتطيل ثم عتسبعة غير القتل في سبيل الله المبطون  
والمطعون والحرق والقرق والهدم والمرأء تقوت بجمع وفريسة السبع ان شاء الله  
تعالى فأخبر عليه السلام ان هؤلاء شهداء كالمقتول في سبيل الله تعالى ثم قال  
في هذا الحديث ان من عشق فعقوكم ثم مات مات شهيداً فعند صاحب العشق  
في هؤلاء والعشق اسم شنيع ووصف عند بعض الناس قبيح وهو مع شناعة  
اسمه وبشاعة وصفه محل من مات فيه هذا المجل فليس ذلك الا لحكمة فيه ومقاربة  
وصف هذا وقته من أوصاف أولئك ونعوتهم فاقول ذلك ان أوصاف هؤلاء الذين  
وصفهم الخبير وعدهم في الشهداء ليس من اكسابهم ولا أفعالهم بأنفسهم وانما هو  
فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وكتلك العشق هو فعل الله  
بالعبد من غير سبب موجب لذلك وان كان يدور التطر والسماح فليس ذلك بموجب له  
لأن الانسان قد يتطرق الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع  
بالاذن كذا فلا يظهر فيه هذا التحاذن فالتنظر والسماح ليسا بموجبيه فهو اذن فعل

الله به وقد قال افلاطون ما أعلم ما الهوى غير أني أعلم أنه جنون الهوى لا محمود صاحبه  
ولامذموم وقال يحيى بن معاذ لو ليت خزان العذاب ما عذبت عاشقا قط لانه ذنب  
اضطرارى لا ذنب اختيارى والعشق في الجمله افراط المحبة ومجاوزه حدها وذلك  
أن المحبة لها بداية ونهاية فبدايتها الموافقة ونهايتها العشق وأول المحبة سببها الموافقة  
ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق والعشق درجت فالموافقة للطبيع  
والميل للنفس والود للقلب والمحبة للقواد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والهوى  
زيادة الهوى والعشق فيض المحبة الى ما تراجوا ح وقال بعض العلماء العشق اسم لما  
زاد على المقدار الذي اسمه سبب كما أن للسرف اسم لما زاد على المقدار الذي اسمه جود  
وقال أحمد بن عيسى المصري معنى المحبة الاقبال على الشيء والطاعة والاستئناس به  
فاذا اكمل في معانيه ينقأ من ذلك الود وهو إزالة الوسايط بينك وبين المحبوب من  
الوسطة والالفة فاذا اكمل ذلك وتم في معانيه نشأ من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل  
شي غير المحبوب فاذا اكمل ذلك وتم في معانيه نشأ منه الصباية وهو امتلاء القلب  
وقيضه فاذا اتحكمت ذلك واستولى على القلب نشأ منه العشق وهو قسم روح راحة  
قرب من يحبه فاذا جرى ذلك الروح في القلب وضاق القلب به نشأ منه الشغف قال  
وهو احتراق القلب وقد قرئ شغفها حببا بالعين والفتح قيل للشغف رأس القلب  
ورأس كل شيء شغفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاقه وقيل جلده وقيل سويداؤه  
وقيل وسطه قال واذا انشبه الحب من رأس القلب فهو الشغف واذا انشبه من  
وسطه فهو شغف وقال الحسن الشافى حبب القلب والشغاف سويداؤه وهو العطفة  
السوداء في جوف القلب قال فلورصل الحب الى الشغاف يعني مودة القلب لما مات  
وقال أبو عمرو بن العلاء شغفها حببا أي ترق حبه شغاف قلبها وهو حبب القلب  
قال بعض الادياء أول ما يولد العشق من النظر والاختصاص ثم يقوى فيصير مودة  
والمودة سبب الارادة ومن وذا نسا ما وذا أن يكون له خلاص من وذعر ضا وذا أن يكون له  
ملكاً ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سبب الطاعة وفي ذلك يقول

نعصى الاله وأنت تظهر حبه \* هذا محال في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لاطعته \* ان المحب لمن يحب مطيع

قال تهتقوى المحبة فتصير حبه قال والخلة بين الاثنين أن تكون محبة  
احدهما قد تمكنت من صاحبه حتى أمضت حجاب السراري منه ويده فصار مختلا  
لسرائره مطلقا على ضمائره ويقال ان الخلة أخذت من مختل المودة بين العظم والحم  
واختلاطها بالحم والدم واذا قويت الخلة أوجبت الهوى قال والهوى اسم للاقطاط  
الحب في حجاب المحبوب وفي التوصل اليه بغير عقال ثم يقوى الهوى فيصير عشقا  
وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع تروى في القلب وتجمع اليمموات

من الحر من تكلم القوي ازداد صاحبه احتياجا فلما وسهر افتتبه له الحفرة ففترق  
الدم فيحصل الدم والحفرة ففترق الدم والحفرة ففترق الدم والحفرة ففترق  
فيعرج ما لا يكون وتبقى ما لم يتم فيؤدى ذلك الى الجنون فربما قبل العاشق في حال  
طغيان السوداء عليه نفسه وربما مات غما وكذا وربما أراد أن يقتل نفسه فيعنتق  
في تأمر قلبه وينضم عليه القلب ولا يتفرج حتى يموت وربما ارتاح وتشوق الى من  
يحب فجاء فخرجت نفسه فجاء فخرجه علماء الامة كلحسن وأبي عمرو وبعض الاديان  
وطاعة من المتكلمين وجاعة من الفلاسفة أن العشق يقتل عبداً وردنا من أفاويلهم  
وأن سبب ذلك غشاد الطباع واختلاط الامشاج وحركات القلب من الانضمام  
والانفراج وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ولا اكتسابهم لأن العبد لا يملك قلبه  
قال عليه السلام لما قلنا لها امرأ أزيد يا مقلب القلوب ثبت قلبي لانه عليه السلام  
وجعلني قلبه سالما يكن يملكه ذلك قالت عائشة رضي الله عنها لو كان النبي صلى الله  
عليه وسلم كذا شأ من الوحي لكنتم هذه الآية واذ تقول الذي أنتم الله عليه وأنعمت  
عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتحقق في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله  
أحق أن تخشاه الآية وقد قال عليه الصلاة والسلام إن القلوب بين أصبعين من  
أصابع الرحمن يقلها كيف يشاء فاعمال القلوب أكثرها ضرورات وانما يؤخذ العبد  
ويلازم بما اكتسبه من أفعال الجوارح وإن كان الباعث عليه اخواط اقلب لذلك  
قال عليه السلام من هم يشته لم تكذب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رفق العلماء  
ورق الاديان ابلى بهذا البلاء حتى شفع منهم شافع وساعد فيه الايات فيه مساعدا  
فمن شفع فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفع لنفسه الى بريرة فيما روى عن حكرمة  
عن ابن عباس رضي الله عنهما لما خبرت بريرة رأيت زوجها يتبعها في سكة المدينة  
ودموعه تسيل على عينيه قال فكلم العباس النبي صلى الله عليه وسلم أن يشفع اليها  
قال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وأبوك قالت أنا امرأتك يا رسول  
الله قال انما أنا شافع قالت فان كنت شافعا فلا حاجة لي فيه قال فاختارت نفسها  
فشفع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يل وعذروا لهم وقد شفع الحسن بن علي رضي الله  
تعالى عنهما وقول بن مساحق لقيس الجنون وانما فاعوا ذلك لانهم عذروا ولم يعذروا  
ورأوا ذلك قدر اجرى عليهم وأنهم لم يكتبوا ذلك لانفسهم والحب الذي هو أوسع  
المراتب الذي يرتقي منها الى العشق محبوب أمره بديع شأنه يغيب عن كثير من الآلام  
والملاذ ويوصل بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعنى ويصم قال عليه  
السلام حبك الشيء يعنى ويصم وأقل ما فيه أنه يذيب الخ والجم ويقبل الجلد  
والعظم وفيه يقول الشاعر

شكوت اليها الحب قالت كذبتي • ألت ترى الاعضاء منك كواصيا

فلاح حق يلحق الحب والهوى \* عظامك حتى تستبين وباليا  
 وبأخلك الوساوس من كذبنا \* وتقرس حتى لا تصيب مناديا  
 ولم يكن بناداع الرواية هذه الايات لكما أنشدها كبار المشايخ قبلنا وانما أردنا  
 بذلك تبيين المنحصر في شموله الى الامر العظيم من محبة من ليس كمثل شي فيرى  
 غفلة منه فليعرض نفسه على احوال حوله في شأن محدث لا يضر ولا يتقعر سمعت  
 بعض اصحابنا يقول سمعت الشبلي يقول وقد ذكر قيس الجنون كان اذا سئل من ليلي  
 يقول انا ليلي فكان يغيب بليلى عن ليلي حتى يبقى عشمه ليلي ويغيب عن كل معنى  
 سوى ليلي ويشهد الاشياء كلها بليلى فكيف تدعى محبة من ليس كمثل شي وانت جميع  
 بمنزلة جمع الى او قائمك وما لو قائمك وحطوطك ولم تبدل مجهودك بمعبودك ولا زهدت  
 في ذرة منك مع ان بذل الجهد وبالمعصوب اذ في رتبة عند القوم قال الشيخ لو تتبعنا  
 ما وقع الياناس الحديث والحكايات بروايات الائمة واهل الادب لطلال وانما أردنا  
 تصحيح هذه الحالة ايشهادة الرسول لمصاحبها بالشهادة في قوله من عشق قفف وكتم ثم  
 مات مات شهيدا ايشهادة الرسول بالشهادة معلقة بشرطين هما العفة والعفة كان  
 والعفة عفتان عفة عن مواضع الفاحشة وارزكاب المظهور فخلا تكون هذه العفة  
 في العاشق لانه يكون قد مات في شهوات النفس ومن كانت اوصافه ما ذكرنا لا يكاد  
 تكون فيه الشهوة وسر كل الطبع والعفة الثانية حبس النفس عن الاستمتاع بالنظر  
 والجمالية والحديث والذوق من مواضع الاستراحة به شوع من التأويل فان ذلك  
 ربما كان سبب الوقوع في المظهور ( الى هنا ملخص من معالي الاخبار للشيخ السالك  
 المحقق العارف الموصى أبي بكر بن اسحق الكلابة ذي رحمة الله عليه ) وهو كتاب عزيز  
 الوجود وكثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث المشككة فطلب في أكثرها بين الحقيقة  
 والشرعية وأشار الى مشرب القوم وحقائق السالك وأكبر شراح الاحاديث حينما  
 قالوا قال الشارح الفاضل أرادوا به الشيخ المشار اليه (حديث النفس) لا يواخذ به  
 ما لم يتكلم أو يعمل به كافي حديث مسلم وحاصل ما قالوه ان الذي يقع في النفس من  
 قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلي فيما تم جريته فيها وهو الخاطر  
 ثم حديث النفس وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل أو لا يفعل ثم الهم وهو ترجيح  
 قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به قالها جاس لا يواخذ به اجماعا لانه  
 ليس من فعله وانما هو شيء ورد عليه لا قدرة له على دفعه والخاطر الذي بعده كان قادرا  
 على دفعه لصرف الهاجس أو وروده واصكبه هو وما بعده من حديث النفس  
 مرفوعان بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى  
 وهذه الثلاث لو كانت في الحسنات لم يكتب لهما اجر لعدم القصد وأما الهم  
 فقد بين في الحديث الصحيح أن الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيئة لا يكتب

في معنى أنه يكتب عليه القل وحده وهو معنى قوله واحدة وإن الهمز مرفوع  
 لو أمّا العزم فالحق على أنه يؤخذ به ومنهم من جعله من الهمز المرفوع وفي الجازية  
 من كآب الكراهية هم بصيغة لا يأتى أن لم يصح عزمه عليه وأن عزم يأتى أمم العزم  
 لا أمم العمل بالجوارح إلا أن يكون أمرا يمتد بعزمه كالكفر انتهى من الاشياء  
 في الاصل اشأنى من التاسع وهو أنه لا يشترط مع النية التلطف في جميع العبادات وخرج  
 من هذا الاصل ما قل منها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس قوة في حديث  
 مسلم وهو أن الله تعالى تجاوز لا تتجمل بها أنفسها ما لم تسكن أو تعمل به  
 وفي شرح المشارق أن حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضروري وهو ما يقع  
 من غير قصد واختياري وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثاني لأن الأول معفو  
 عن جميع الامم اذا لم يصير عليه لامتناع الخلق عنه وانما هي النوع الثاني في هذه الامة  
 تكريم الله عليه السلام ثم قال وفي الحديث دليل على أن حديث النفس ليس بكلام  
 حق لو حدث نفسه في الصلاة تامل ولو طلق امرأته بغيره لا يطق وأما قوله كتب  
 طلاق امرأته فيجوز أن تكون طالقاً لأنه عليه السلام قال ما لم تسكن أو تعمل به  
 والكتابة عمل وهو قول محمد رحمه الله (من حاشية الجوى على الاشياء والنظائر)  
 قال البيضاوى في أول سورة الاسراء بعد قصة المعراج واختلفوا في أنه كان في المنام  
 أو في اليقظة بروحه أو بجسده والاكثر أنه أسرى جسده الى بيت المقدس ثم عرج به  
 الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة  
 مدفوعة بما ثبت في الهندسة أن ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي  
 كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم أن طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى  
 في أقل من ثمانية وقد برهن في الكلام أن الاجسام متساوية في قبول الاعراض  
 وأن الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة  
 في بدن النبي صلى الله عليه وسلم أو فيما يحمله والتجرب من لوازم المعجزات انتهى كلام  
 البيضاوى رحمه الله تعالى قوله واختلفوا في أنه كان في المنام الخ نعم عائشة رضي  
 الله عنها كانت رؤيا حق وقالت لم تفقدينه وانما عرج بروحه صلى الله عليه وسلم  
 واحتج بهذا القول بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أرى بالآلة الا فتنة للناس لأن الرؤيا  
 تختص بالنوم لغة وكذا وقع في البخاري وذهب الجمهور الى أنه لا يقطع عن الرؤيا تكون  
 بمعنى الرؤيا في الدقة كما في قول الراعي يصف صائدا

وكبير للرؤيا وهن فتاده \* وشر قلبا كل جمابلا به

وقال الواحدى انها رؤيا اليقظة لا لقطع واختصاصا بقى قال السهيلي في الروض  
 الانف وذهب طائفة ثالثة منهم القاضي أبو بكر الى تصديق المخالطين وتصحیح

المحدثين بأن الأمر ممكن مرتين أحدهما في النوم قبل التوبة بروحه فوطئه  
وتيسر المبالغة مما يصف عنه قوى البشر فيما شاهد به بعد ما وعاهه بحسبه  
وسكى هذا القول من طائفة من العلماء يجمع بين ما وقع في طرق الحديث من  
الاختلاف على ما قصده وسكى المذوى في شرح مسلم قولاً جامعاً بين القولين  
فقال كل الأمر بحسبه في النقطة التي يتوقف عليها فكأن رواية شيخنا في  
بروحه على إقامته وسلم منه إلى ما وقف عليه من قوله عليه السلام  
قوله عليه الصلاة والسلام آتيت بيت المقدس في ليلة واحدة ولم يشعروا عليه قوة فيما  
سرى ذلك وكلام المستنسخ وحده في حقه إجماعاً لهذا القول في قوله بروحه ويحسبه  
والظاهر أنه قد ظهر فقوله يجمع لتمام ويحسبه يجمع للنقطة والمراد  
بروحه غفلة وكونه لمراد بروحه ويحسبه في النقطة خلاف الظاهر قوله ولذلك يجب  
قريباً واستصحابه لأن التام قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق إلى المغرب  
ولا يستبده أحد وأما كون العروج بروحه نقطة فغارقة للعادة ومحل للتعجب أيضاً  
والجواب بأنه غير منكر كالإسلاخ الذي ذهب إليه الصوفية والحكاة فأمر لا يعرفه  
العرب ولم يذهب إليه أحد من السلف قوله والاستحالة مدفوعة بما جرت في الهندسة  
الحديثة دليل على صحة ورود استحالته \* الثانية في اصطلاح المصنف جزم من ستين  
جراً من الدقيقة والدقيقة جزم من ستين جراً من الدرجة وهي جزم من خمسة  
عشر جراً من الساعمة المقدوم بالقبلي والنهل قال الأستاذ حضرتنا في العلوم  
الرياضية أو في عبد الوهاب هذا غير ذي معنى وجوهه لأن علم الهندسة ليس مقننة  
للبحث عما ذكره ولو قال بالهندسة إيمان الأمر لأن براهين الهيئته تعلم من الهندسة  
كما هو معروف عند من له معرفة تلك الفنون وسهلاً ما بين طرفي قرص الشمس وهو  
قطر هائلة وصف بما يكون به قطر الأرض واحداً على ما بين في مباحث الأبعاد  
والأجرام من التذكر وغيرها وأما ما كان ما توفينا وستين مرة فو جزم الشمس  
بالنسبة إلى كرة الأرض اذ ينتم إلى نسبة كرة الأرض كنسبة ما توفينا وستين وربع  
وتمن هو الشمس إلى الواحد منها على ما أتت به من النسبة كرة إلى كرة كفسية مكعب  
قطر الأولى إلى مكعب قطر الأخرى ومنها أن قطر الشمس الذي هو كواضع في جزمه  
نكرة من كره بالحرارة الأولى يصل طرفه المتأخر إلى موضع طرفه المتقدم وهو المبدأ  
يؤخذ طرفه الأسفل إلى موضع طرفه الأعلى على أن الطرف المتقدم أعلى من  
الطرف المتأخر وهكذا الطرف المتأخر أعلى من الطرف المتقدم في الارتفاعات  
الشرقية والاضطرابات الشمسية في جميع ملتبس فيه الشرق والغرب من الاستاد  
أن الطرف المتقدم أعلى من جميع جوانب الشمس والمتأخر أسفل من جميع جوانبها  
عند طلوع مركزها في أفق الاستواء فلا عجب في ذلك الوضوء لكن كون زمامه أقل



من ثمانية مائة حتى ما بين في عمله من أن قطر الشمس وحدث في أكثر أحوال بعدها  
 مساوي في القطر قطر القمر في بعده الا بعدة قد بين أيضا أن قطر القمر في بعده الا بعد  
 احدى وثلاثون دقيقة وثلاث دقيقتين فيكون قطر الشمس مقدار قطر القمر  
 في أقل من ثمانية فيقع فيه ذلك الوصول سواء كانت الثانية ثمانية الدرجة أو الساعة  
 أو اليوم إذا لازم محاذ كز أن يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلاثين دقيقة  
 من دقائق الدرجة أو دقيقتين من دقائق الساعة أو خمس ثواني من ثواني اليوم  
 بالتقريب والذي يقطعه مركز الشمس في أقل من ثمانية هو مقدار قطر الارض على أن  
 تكون الثانية ثمانية اليوم ولو اكتفى بهذا المقدور في سرعة حركته ولم يلتزم بيان ما هو  
 أزيد منه لم تثبت المقصود وهو جواز أن يقطع جسم مسافة بعيدة في زمان قليل أو  
 يمر بجزء من انما قليلات مثل هذه مرة بعد أخرى فان دقائقه لا يسيل الى درجة منها بنظرة  
 أولى ولا ثمانية وهذا المختصر ما ذكره فن أراده فعله بالنظر فيه وهو مما لا شبهة في وروده  
 الآن ما أورده أولا أمر سهل وقد أشار هو الى دفعه فتدبر والنصف مستندا بوزن  
 كبري ويحذف ما زاد على العقل الى أن يلغى (تبيينه) بعد الجواب المذكور من حوالى  
 الروم لا يد طولى وتاليف في العلوم الرياضية وفي بعد عشرة وألف فاضيا بالمدينة  
 المنورة رأيتهم مد رسا بسيلة أدركه وكان زاهدا فاضلا ويعرف بقوله الى زاده الى هنا  
 من حاشية الشهاب الخفاف رحمه الله (المثله الثامنة) في البحث عن أفعال يظن بها  
 انها امر أدفعه لم وهي (حفظ) اسدها الادراك وهو الفهم والوصول يقال أدرك  
 الغلام وأدرك الثمر تعالى قال أصحاب موسى انما لدرىكون فالتقوة العاقلة  
 اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كذل ذلك اذا واصلت هذه الهمية وثانيها  
 الشعور وهو ادراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول العلوم الى القوة العاقلة  
 فكأنه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله انه يشعر كذا كما يقال يعلم كذا وثالثها  
 التصور اذا حصل ونحو القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور  
 واعلم أن الشعور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة  
 الجسمانية الحاصلة في الجسم المشكل الآن انما لما تخلصوا أن حقائق المعلومات  
 تصير حالة في القوة العاقلة كإثبات الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا  
 لفظ التصور عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة في العقل  
 وثنا كدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتكنت القوة العاقلة من استرجاعها  
 واستعادتها بحيث تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ شعرا باتا أكد بعد الضعف  
 لاجرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولا له انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان  
 في علم الله لا لاجرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة  
 اذا زالت من القوة العاقلة فاذا حاول المعنى استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر

واعلم أن في التذكر سرا لا يعلمه إلا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب  
رجوع تلك الصورة المعية الزائلة فتلك الصورة إن كانت متعمدا بها فهي حاضرة  
حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حقيقته بترجاعها وإن لم يكن متعمدا بها  
كان الذهن غافلا عنها وحقيقته استعمال أن يكون طالبا لاسترجاعها لا لطلب  
مالا يكون متعمدا بحال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المقصود طلب الاسترجاع  
عن تنامع التامجد من أغصاننا فإذا تطلب لموسى فترجع له في هذه الأسرار إذا غفل العاقل  
عن ما أوثما يعرف أنه لا يعرف كتمها مع أنها لم تكن أظهر الأشياء عند الناس فكيف  
القول في الأشياء التي هي أغنى الأمور وأعمها على الأجرى من العلم والفضل وما دسها  
التذكر فالصورة الزائلة إذا حاول الذهن استرجاعها فإذا عجزت وحضرت بعد ذلك  
الطلب حتى ذلك الوجدان ذكرها فإن لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالادراك لم يسم ذلك  
الادراك التذكر ولهذا قال الشاعر

الله يعلم أني لست أذكره \* وكيف أذكره إذ لست أنساه

فجعل حصول التسيان شرط للحصول التذكر فيوصف القول بأنه ذكر لأنه ميب  
حصول المعنى في النفس حال تعالى لنا نحن نزلنا الذكر وأتاهم الحاقلون وسمايها  
المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسير هذه اللفظة فتم من قال المعرفة ادراك  
الجزئيات والعلم ادراك الكلليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو  
التصديق وهو لا يجعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لا تصديقنا باستاد هذه  
المسوحات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقته  
فأمر فوق الطاقة البشرية لأن الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا  
الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك أن الرجل لا يسمى بالعارف إلا إذا  
توصل في سيادته العلم وترقى من مطالعها إلى مقلطها ومن مبادئها إلى غاياتها  
بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فإن أحدا من البشر لا يعرف الله لأن الإطلاع  
على كنهه هو سره وسر الوهية محال وآخرون قالوا من أدرك شيئا وسخدا أثره في نفسه  
ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانيا هو الذي كان قد أدركه  
أولا فهذا هو المعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو قلان الذي سكنته رأيت  
وقت كذا ثم في الناس من يقول يقدم الأرواح ومنهم من يقول يتقدمها على الأبدان  
ويقول إنما الذر المستخرج من حلب آدم عليه السلام وإنما أكثر باللهة واعترف  
بالربوبية إلا أنها لفظة العلاقة البدنية نسبت مولاها فإذا عادت إلى نفسها في ظلمة  
البدن وهماية الجسم عرفت وجهها وعرفت أنها كانت عارفة به فلا يجرم معنى هذا  
الادراك عسرقانا وثمنها الله هو تصور الشيء من قبله الخاطب والافهام هو  
إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بقرض الخاطب

من شئ به يقال فلهذه كلامك أي وقفت على فرضك من هذا الخطاب ثم إن كصار  
 الرين لما كانوا أبواب الشهوات فاصككوا يفتنون على ما في تكاليف  
 الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قرأ أي لا يفتنون  
 على المقصود الاصل والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم به فأتت الاشياء  
 من حسنهما ووجهها وكالهما ونقصها فأنكسرت على ذلك علمت ما فيها من الخسار  
 والمنافع فصار عليك بما في الشئ من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من  
 الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى  
 مجرى عقل الافة ولهذا المستل بعض الصالحين من العقل قال هو العلم  
 بخبر الخيرين وشر الشرير ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل من الله أمره  
 ونهيته فهذا هو القدو لا تقيمه المقام الحادي عشر الدراية وهي المعرفة بالخاصة  
 بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت السيد  
 والدربة يقال لما تعلم عليه الطعن والمدهى يقال لما يصلح به الشعر وهذا يطلق  
 عليه تعالى لامتناع الفسك والحيل عليه سبحانه الثاني عشر الحكمة وهي اسم  
 لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أنخص منه بالعلم النظري وفي العمل  
 أكثر استعلا منه ومنها يقال أحكم العمل اسكاما وحكم بكذا حكما والحكمة من  
 الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال أو في المآل ومن العباد فعل  
 ما فيه المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة الحكمة بالفاظ مختلفة فبيل هي معرفة  
 الاشياء بمقتضاها وهذا اشار الى أن ادوار الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات  
 متغيرة وأما ادراك الماهية فانه مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الايمان بالفعل  
 الذي له عاقبة جيدة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية  
 وذلك بأن يجتهد أن ينزهه عن الجهل وفعله عن الجور ووجوده عن البخل وحله عن  
 السفه الثالث عشر اليقين فالو اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد أن الشئ كذا وأنه يمنع  
 كون الاخر بخلاف معتقده اذا كان فذلك موجب هو ما بدية القطرة أو قطرة العقل  
 الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاسنة وتحقيق  
 القول فيه أنه تعالى خلق الروح خالبا عن تحقيق الاشياء وعن العلم بها كما قال آخر حكم  
 من بطون آتمائكم لا تعلمون شيئا لكنه تعالى اتما خلقها بالطاعة على ما قال وما خلقت  
 الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر اقم الصلاة  
 لذكري فيبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا يتمنه على كل حال فلا بد وأن تكون  
 النفس متمكنة من فهم هذه المعارف والعلوم فأعطى الحق من الحواس ما أعان  
 على فهم هذه الغرض فقال في السمع وهذا التبيين وقال في البصر سترهم  
 آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم وقال في الفسك وفي أنفسكم أفلا تبصرون

فإذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى الرحمن علم  
 القرآن فالخامس أن استعداد النفس لتصيل هذه المعارف هو القدر الخامس عشر  
 الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة قال  
 بعض المحققين إن الفكر يجري مجرى التصريح إلى الله في استئزال العلوم من عنده  
 السادس عشر الحدس لاشك أن الفكر لا يتم إلا بوجود شيء متوسط بين طرفي  
 الجهول لتصل النسبة المجهولة معروفة فإن النفس حال كونها جاهلة كأنها  
 واقعة في ظلمة ظلمات فلا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط  
 بين الطرفين فله إلى كل واحد منهما النسبة خاصة فيستوفى من قبته ألهم ما مقتضيان  
 وكل مجهول لا يصل إليه إلا بواسطة مقتضيتين معلومتين والمتقدمتان هما  
 كالشاهدين فكأنه لا بد في الشرع من شاهدين فكذلك لا بد في العقل من شاهدين  
 وهما المتقدمتان اللتان يتقيان المطلوب فاستعداد النفس لوجود ذلك المتوسط  
 هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شقة هذا الحدس وكأله وبلوغه الغاية القصوى  
 وذلك لأن الذكاء هو المضى في الأمر وسرعة القطع بالحسد وأصله من ذكت النار  
 وذكت الرمح وشاقمه كذا أي مدرك لذبحها بجذ السكين الثامن عشر الظنفة وهي  
 عبارة عن القبلية شيء قد تدعو إليه ولذلك فإنه يستعمل في الاستبطاء  
 الأساجي والروى التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تصيل الغليل  
 وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والباطن في النفس ولذلك يقال هذا خاطر  
 يبالي الآن النفس لما كانت محللاً في الحق الخاطر جعلت خاطراً لئلا يسم الخال  
 على المحل العشريون الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال أنه عبارة عن الحكم  
 بأمور جزئية غير محسوسة الأشخاص جزئية جمعية كحكم الصحة بصدقة الام  
 وعداوة الثوب الخادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد  
 للقوة والضعف غير مضبوط وكذلك امرائب الظن غير مضبوط فبلى أنه عبارة  
 عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجاوز الطرف الآخر ثم إن  
 المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن  
 كما قال بعض المتأخرين في قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملائكة راسم قالوا وإنما أطلق  
 افقظ الظن على العلم من الوجهين أحدهما التيسير على أن علم أكثر الناس باقية في الدنيا  
 بالإضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم والثاني أن العلم الحقيقي في الدنيا  
 لا يكاد يحصل إلا للقيسين والمؤمنين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين آمنوا بآياته  
 ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم أن الظن من كل عن أداة قوية تبيل ومدح وعطف مداد  
 أكثر أحوال هذا العالم وإن كل عن أمانة ضعيفة ذم كقوله تعالى إن الظن لا يغني  
 من الحق شيئاً وقوله إن بعض الظن إثم الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن

الجمهورية للباقية عن المحسوس بعد شيته ومنه هي الطيف أو ارد من صورة المحبوب  
خيالا وانجيل قد يقال تلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال  
الافعال كان واردا حال النوم الثالث والعشرون البديعة وهي المعرفة الخاصة  
ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كملك بأن الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون  
الاوليات وهي البديهييات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يلقى بمحول  
القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فأنما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذلك  
التوسط هو المحمول أولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة  
بعد فكر كسير وهي من روى السادس والعشرون الكياسة وهي تفكي النفس  
من استبطا ما هو أرفع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل  
لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الا الانسان أفضل مما بعد الموت السابع  
والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال أبو الدرداء وجدت الناس  
أشبهتني الثامر والعشرون الرأي وهو جالة الشاظر في المقدمات التي فيها استنتاج  
المطالب والرأي للفقير كالألة الصائغ ولهذا قيل لياك والرأي الصغير التاسع  
والعشرون القراءة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فحديثه الله  
تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم  
واشتقاقها من قولهم قرئ السبع الشاة فكأن القراءة اختلاس المعارف  
واقتراسها وذلك خبر ان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك نوع  
من الالهام بل ضرب من الوحي واية عن النبي صلى الله عليه وسلم ان في آتق لهدئين  
وان عمرهم ونسبي ذلك أيضا البعث في الروع والضرب الثاني من القراءة ما يكون  
بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل  
المعرفة في قوله تعالى أن كن على حنة من يده ويتأوه شاهدان بينة هو القسم الاول  
وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال  
بالاشكال على الاحوال (من التفسير الكبير عند تفسير وعلم آدم الاسماء) قوله تعالى  
استطعما أهلها في إعادة لفظ الأهل هنا سؤال مشهور وقد تلمه بعض الأدباء مثلا  
عنه الامام السبكي رحمه الله في قصيدة منها

وأيت كتاب الله أعظم مجهز \* لأفضل من يهدي به الثقلان  
ومن جملة الإيجاز كون اختصاره \* بإيجاز ألفاظ وبسط معان  
ويكتفي في الكهف أبصرت آية \* بها الفكر في طول الزمان أعيان  
وما هي الاستطعما أهلها فقد \* نرى استطعماهم مثله بيان

يعني أنه عدل من الظاهر بأعادة لفظ أهل ولم يقل استطعماها لانه صفة القرية  
أو استطعماهم لانه صفة أهل القرية فلا بد لمن وجهه وقد أجابوا عنه بأجوبة مطولة

نقلنا وترا والى يجوز فيه انه ذكر الاهل آولا ولم يحذف ايجازا سو مقدرا ويجوز  
 في القرية كقوله واسأل القرية لان الاتيان يجب للمكان فهو آيت عرفات ولم فيه  
 فهو آيت اهل بفساد فلولم يذكر كان فيه التباس محل فليس ما هنا نظير تلك  
 الآية لامتناع سؤال نفس القرية فلا يستعمل استعمالها وأما الاهل الثاني فأريد  
 لانه غير الاول وليست كل معرفة عنا كما ينوه لان المراد به بعضهم انسوا لهم فترد  
 فردا مستبعد فلولم يذكر فمهم غير المراد أما لو قيل استعملها هم ظاهر وأما لو قيل  
 استعملها فلان النسبة الى اهل تغيب الاستيعاب كما ينوه في محله وأما اتيان جميع  
 القرية فهو حقيقة في الوصول الى بعض منها كما يقال زيد في البلد أو في الدار وقيل  
 ان الاهل أصداقنا كيد كقوله

ليت الغراب غداة ينعب يننا • كان الغراب مقطع الادواج

أو ولكراهة اجتماع ضميرين متصلين لبشاعته واستطالته — هذا قال النيسابوري  
 وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجملة وهو يقتضي كون التركيب هكذا والا لخلت  
 الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر الاهل حصل المقصود والادراج ذكره  
 هناك بقی هنا كلام طويل من غير طائل في كون الجملة صفة أو جوازا تركا لقلته  
 بدواء شهاب (اعلم ان العروق نوعان) شرايين وهي العروق الصواريب الناقصة من  
 التجويف الايسر من تجويف القلب للحادثة للضار المسعى بالروح الحيواني الحاصل  
 من تضيح حرارة القلب للطيف الدم المؤدية الى ما ترال بدن وتصل الى جهة مركز  
 البدن وهو القلب وبسطا الى محيطه وهو الجلد لترويح الروح باستنشاقها الریح من  
 الرئة ودفعها المحترق الدخاني عنه وأوردة وهي العروق السواسي وهي اثنان  
 منهما ما الكبد احدهما ويسمى الباب متصل بحفره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب  
 وبالعدة والامعاء بفروع كثيرة يمتص الكبد من التفل ويؤديه الى الكبد  
 والمسار ينامنها هي الفروع المتصلة بالعدة والاخر ويسمى الاجوف متصل بمعدية  
 فروع يمتص الكبد من ويؤديه الى سائر الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو  
 فانه يجترأ اتصاله من الكبد ينقسم الى عرقين احدهما ويسمى النازل بخارق الساعد  
 الى أن يتوصل الى عظام القلب ثم يذهب الى الرجلين والاخر ويسمى الصاعد  
 يذهب الى أن يقارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين احدهما ينشأ في الرئة والقلب  
 وبعض الاضلاع والاخر يذهب الى الصدر والرئة واليد والراس والمقصود من  
 أوردة اليدين الباسط والقبض والاذراع والاكل والاشبع والايمن والاشبع  
 الايسر والرجلين اليسار واليمن وفي الساعد عرق آخر متعلق فيه لا يصل اليه  
 الموضع وليس له اسم فلذا لم يشتهر كذا ذكر القرشي في شرح تشریح القانون (شرح  
 حديث الناس ينام فاذا ما فوا اتهموا) اعلم انه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم

وانفتح من خلفه وفتح الى عالم الفهم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم ان الحكم  
 على الشيء يتأثر بالطبع عن تصور كلا طرفي الحكم فان من لم يفهم معنى العالم ومعنى  
 الحدوث لم يتصور الحكم بان العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بديهيا  
 كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه أعظم من الجزء فان الذهن لا يتوقف في الحكم  
 بان الكل اعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها الا على تصور  
 طرفيها فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته تحقيق الحكم  
 وقد يكون الحكم كسبيا أي يحتاج العاقل بعد تصور طرفي القضية الى دليل يبرهنه  
 لذلك الحكم واذا تم هذا فاعلم ان قوله عليه السلام الناس ينام بجملة مبتدأ وخبر وقوله  
 اذا ما نوا اتموا قضية شرطية شرطها اذا ما نوا وجزاؤها اتموا فحتاج الى بيان  
 أربعة تصورات الناس والنوم والموت والاتباع ثم ننظر هل الحكم بالموت على الناس  
 بديهي أم لا فان كان بديهيا لم نحتاج الى دليل والا ذكرنا دليله وكذا وجود الاتباع  
 عند حصول الموت وليس لنا ان نقول الشيء اذا كان بديهيا كان تصوره حاصل للجميع  
 السلا فلا يحتاج الى تعريف فمن البين ان تصورات هذه الاشياء مدعية على الحامل  
 على توضيح الواضحات وتبيين البيانات لانا نقول التصورات تنقسم الى عامي وخاصي  
 والتصورات العامة هي المأخوذة من ظواهر المنال وتجوها من الاوصاف  
 الظاهرة كتصورهم ان الملائكة كالطيور المختلفة في الجنوات والنباتات اشيا  
 مشوكة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غير ذلك من تصور الاشياء البعيدة  
 عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع من معرفة الاوصاف المتبص بها حقيقة  
 ذلك المتصور فضلا عن كونه عونا في العلم بأوصافها وأما التصورات الخاصة فهو الذي  
 يكون بالاوصاف الموجودة للشيء في نفس الامر المختصة به كمن يعرف الملك بأنه جوهر  
 لطيف تعالى حقيقته عن احتواء الخواص عليها حتى بالذات فعلى بأمر الله تعالى  
 في عالم الملكوت مطيع للربيعولن فوقه من الملائكة بالطبع ان كان وهذا التصور  
 الخاص هو الذي يعين على معرفة احوال المتصور وكلما كان بأوصاف أكثر كثفت  
 معرفة ما كان مجهولا من صفاته أيسر ومعلوم ان الاشياء الاربعة التي تزوم  
 كشف حقائقها لم ترسم في أذهان العامة الا ما ظهر من أحوالها كمن يفهم الانسان  
 بأنه جسم طويل القامة بادي البشرة يقتل بنقل قديميه وتعرفهم الترم بأنه مائة  
 للانسان يحطل فيها حصة وكذا الموت والاتباع ومن المستبشر الاثني ضد مشتعل  
 القرائع ان هذه التصورات لا يقتصر بها الا أمور ظاهرة وأحكام محسوسة لهذه  
 الاشياء أما لوازمها الخفية الثابتة لحقائقها المكشوفة عند أرباب الالباب فلا تقتصر  
 الا بعارف لها تناسب تلك القوازم فأقول أما الانسان فيطلق على معنيين احدهما  
 محسوس مشاهد ذاه البصر ويحسه اللبس متفكر عالم بالثبادة مؤمن بالغيب الى

غير ذلك من الأوصاف الثاني الروح الإنساني والانسان الأول في لوازم وخصائص  
تتبعها من الانسان الثاني وكذا الثاني في صفات يخص بها بل أكثر أوصاف الأول  
تتبعها الثاني فإن الأول ميت بطبيعته والثاني حي بالذات بل هو عين الحياة والأول  
محموس بالحواس والثاني مدرك بالعقل لا بالحواس والأول مدبر ومصرف للثاني  
والثاني مشغول للأول متصرف فيه التي غير ذلك من تماثيل أوصاف الروح والانسان  
والانسان عند التحقيق هو الثاني وانما يسمى الأول أنسانياً بالميزاج كما يسمى ضوء الشمس  
شمساً كما أن ضوء الشمس قائم بالشمس تابع لها لا يستعمل به عليها فكذلك الانسان  
الظاهر ظل وشمس للانسان المعنوي الحقيقي وتماثيل كيون الأشياء فوقها أو أسفلا  
لنور الانسان الحقيقي يستدعي بسبب الانتماء هذه الرسالة وكما أطلق اسم الشمس التي  
هي الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الانسـان المعنوي الحقيقي على المحسوس  
لأنه مظهر أفعاله ومحمل تصرفه والانسان الحقيقي الدركي العالم اذا خلا بنفسه  
وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة ومن المحسوسات والتضليلات وخلع جسده  
بعره من ادراك رأى نفسه عالماً معنواً باحيا بالذات عالماً بذاته لا يحتاج في ادراكه  
ذاته الى غيرها فانها لا يتيقن بلا ريب وتتحقق بلا راء أن ذاته من عالم الامر المقرة عن  
ادراك الحواس ولودام مدة على هذا التصديق انكشف عليه عالم الملكوت وتجلي له قدس  
اللاهوت وأشرق عليه أنوار الملائكة الحاشدين حول العرش ورأى جبرئيل به بارزاً  
كما أنجبه بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو  
الذي معناه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها الآية وهذا فيه عليه حديث والذي  
نفس محمديه وهو الانسان المشار اليه في قوله لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم  
فأشارنا بأحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالروية حيث قال أليس بركم قالوا بلى وتلك  
ضرورة النفس الانسانية المهيأة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملك والملكوت المشير  
اليها حديث كل هو لود يولد على الفطرة وأشار بقوله أسفل ما قلن الى المزاج الانساني  
فانه أبعد جميع المصكونات عن الجنيم المطلق الذي هو أقرب الاجسام من المبدأ  
والانسان الحقيقي في نظر ان احدهما الى العالم الملكوتي وبه يأخذ له لوم والمعارف  
من الللا الاعلى ويكلم ويحدث ويطلعهم ويوحى عن الذوات الطاهرة الملكوتية وهذه  
القوة تسمى بصيرة والانسان حرا تلب في الارتقاء بالصيرة على مدارج المعارف الى  
الحضرة الاحدية رأساً تلوح على الاخولن في هذه الرسالة منها ذكر الثاني الى العالم  
الجسماني هو يتصرف في البدن ويتفكر في هذا العالم المحسوس وينشأ هذا المحسوسات  
بالحواس الخمس والاشياء التي سبقونا بالزمان ياتان في كيفية ارتباط الانسان  
بالجسد وسريان قوته في أبعاضه وكيفية نزول أمره ونواحيه الى هذا الهيكل  
المحسوس وتصرفه في ارتقاء المحسوسات من المشاعر الحسية الى الانسان وتأثيرها



فيها لا يطول بها الرسالة فانهم يعتقدون لاشرف من أمثال تلك المشهورات فنقول  
 المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك ان الانسان لا يشك انه الراجي  
 المبصر السامع الذائق الملاصق المفضل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك  
 بهذه الادراكات بدية وانما اعرض عن التصديق بها جماعة لم يفهموا كلام ارباب  
 النظر على وجهه حيث نصوا على أن المدرك للمعقولات هو النفس والمدرك  
 للمحسوسات القوى البدنية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا  
 ادراكها على الكليات حتى شنع بعضهم ونسبهم الى انكار ضروريات العقل وانما  
 القصور من اعوجاج افهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروا ان النفس انما تدرك  
 الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية  
 وهذا كلام حق (فصل في حقيقة النوم) ينبغي أن تعلم بعد ما علمت أن الانسان  
 اذا أعمل الحواس بوجود الاستعمال التي تقتضيها مشيئة وحركة البدن في مطلوبه  
 عرض لا محالة في بدنه كلال بسبب كثرة الاستعمال وهو يخلل الروح الحيواني من  
 الاعضاء المعدة لان تصرف فيها القوى النفسانية من التصريف والادراك فهذه  
 النفس الذي أعلى كل شيء خلقه ثم هدى لها ان تزداد الآلات بمهمة وترجع الى القوى  
 الباطنية ليحسب الروح الحيواني عائد من الظاهر الى الباطن ليزداد في جوهره قدر  
 ما يخلل منه وهذه الحالة هي السمية بالنوم وهي حالة للنفس الناطقة ترجع فيها من  
 استعمال الحواس الظاهرة الى اقتصار فعلها بالحواس الباطنة ولهذه الحال فوائد  
 يطلع على بعضها علماء الطب وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية القوة النفسانية  
 للقوة الطبيعية الهاضمة للغذاء وتقوية الحيوانية على دفع الامراض والاسترواح  
 من الآلام وغير ذلك مما يطول ويعترض على بعضها الباحثون في أمر النفس وكيفية  
 تلقيها الامور الغيبية من عالم القدس وكيفية هوى تلك الامور الى القوى الباطنة  
 من المفصلة والخيال والحس المشترك والذي ينظر اليه ذكرنا من فوائد النوم  
 الواقعة في القسم الثاني فنقول النفس الانسانية التي هي الانسان بالحقيقة خلقها  
 الله تعالى قابلة بالطبع للعلوم من الملا الأعلى لمناسبة جوهرها جوهر الملائكة  
 والجنية على الضم وكأن انضمام بعض الاجسام لبعض انما هو بلاق سطو ههما  
 فانضمام الارواح بالحداد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى فقد انضمت اليها  
 وقررت معها حتى لو فرض أن نفسين اتحدتا في جميع المعارف حصل بينهما الاتحاد  
 بالكلية وقد شهدت الدلائل العقلية والنقلية على أن نفوس الملائكة السماوية منتقنة  
 وطائفة الكائنات قبل حدوثها وذلك بما علمها الله من العلوم الغائبية عن الانفس  
 البشرية وانما منع النفوس الانسانية التلقي من الملا الأعلى اشتغالها بهذا العالم  
 فاذ اترجعت النفس حالة النوم استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى القوى

الباطنة خف عنها بعض أعباء الموانع لانها عند عدم استعمال الحواس الظاهرة مستعملة للحواس الباطنة ويظهر ذلك بأدنى تأمل بمد معرفة القوى الباطنة فإذا كانت النفس قوية اتفقت أصل النشرة وبالمجاهدة أغصكتها أن تغتلب من القوى الباطنة الى التوجه نحو الملا الأعلى فتشقى فيه من الجهة العليا بعض ما هو حدها على سكون في هذا العالم ثم المعاني المتلقاة هنالك لا تقدر النفس على تلقيها كلها بل تنكسها القوة الخفية كصورة حرة تناسها مثلا إذا ألقى فيه أن سلطانا يصل اليه ويكرمه صورته الخفية الأكرام من السلطان بصورة في حجر من غير أن يفرق وإذا ألقى البحر اليه حينئذ أولئك الأجسام عرفت ما وصل السلطان اليه فهذا الانسان حالة النوم ما شاهد الا البحر والحيتان والقول في هذه صورة ما يصل اليه حالة الاقواء لكن معنى الأكرام من السلطان تراه في النوم بهذه الصورة ولا يمكن أن يطلع الانسان حالة النوم على شيء من المعاني الا في صور مناسبة لها لا ارتباط النفس بالبدن فانها وإن كانت متغيرة الذات من علائق الاجسام لكنها متعلقة بالمسلك في هذه الصور تابعة لتلك العلاقة وكذلك إذا أذريت في حقيقة تحدث من التصاق كآفة عليه صورته الخفية بليل منسدل النوائب داجي الاطراف غامق الواسع وعدو برق وهو تائه فيه لا يعلم قبيله من ديوه من الضبط ثم اذار جمع الانسان الى استعمال الحواس الظاهرة وهي حالة الاقواء وأصابه ما ستر به أو أذرت في غير تلك الصورة التي رآها في المنام وكان عالمها بالتعبير وهو البصير عن الصور المحلوم بها الى المعاني المتلقاة من عالم الغيب يتقن أن الذي رآه حال اليقظة هو ما رآه حال النوم لكن الصورة التي تصورت بها تلك الواقعة منفعته من ادراك حقيقتها حتى وصل اليها حال الاقواء فقد ظهر أن من خاصية النوم أنه يرى المعاني في صورة مناسبة لحالة النوم ولا تكشف حقيقة تلك المعاني الا حالة الاقواء وهذا اذا لوح من عالم الغيب بالمدنى غير مستند الى شخص معين أما اذا أضفى مدعى فلا كثر أن ينقل الخيال منه الى لوازمه وتوابعه وبالجملة الى ما له الى ذلك الشخص من ذلك المعنى مناسبة وقد يتفق لبعض النفوس الصابغة لقوى الخيال أنه اذا علم ما يغشاه من انسان بعينه من الخلق مؤنس أو غفيم وحسن أن يضبط تلك الصورة المشخصة والحالة المعينة في لوح خياله فلا تنسى الا باستكثار صور لوازيمها فيه منتقلا من الشيء الى ما يراه في الادراك الذهني هذا بيان حالتي النوم والاقواء بحسب ما يلحق على تحصيل المرام من تحقيق الكلام في قوله عليه السلام الناس نيام (فصل في حقيقة الموت) اعلم أن للنفس حالتين احدهما تدعى الدنيا أي الحياة الدنيا والثانية الاخرة أي الحياة الاخرة أما الحياة الدنيا فهي كونها مع البدن وارتباطها به واشتغالها بواسطة الارتباط بهذا العالم المحسوس وأما الحياة الاخرة ففراقها هذا البدن واشتغالها بما يتصل بها من الصفات الروحانية وقرينها الثامن أوج

الملائكة أو حضيض الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن الحسوس  
 وتركها استعمالها واتباعها من غلبة الحواس ونسب إلى بذم من أحوالها بعد المفارقة  
 وكيفية تأثير الأعمال البدنية في اكتساب الصفات النفسية بقدر ما يتكشف قناع  
 الشبهة عن نفسه المرتابة وذلك بعد تعهيد بيان كمال النفس وتقصها فنقول كمال كل شيء  
 ظهور خاصيته التي امتاز بها عن سائر الموجودات وتحقيقها هويته ونزوحه  
 من مهواة القوة الصرفة إلى عرصة الفعل التام وتقصاه هو خفاء تلك الخاصية  
 في هذه الامكان وغور القوة بقدر ما تظهر تلك الخاصية يطلق عليه اسم الكامل  
 ويجب ما نستتر فيه بخص باسم الناقص مثلا الخاصية التي يمتاز بها الفرس من  
 الموجودات الأخر التي هي الصورة القرسية أن تكون شديدة العدو وصلبة القوائم  
 معتدلتها في الطول والقصر مديدة الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات  
 الحضراء والتقريب أو الهمجية أو الكثرة والفرق فإذا ظهرت هذه الخاصيات في الفرس  
 قيل فرس كامل ثم اعزازوا الالهة تايها ان للكمال والنقصان ومن اللازم الواضحات  
 خاصة الانسان التي امتاز بها عن غيره أن يدركه العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع  
 عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقائق الأمور ومنكشفة الجلايب عن عرائسها فان  
 الحق لا يفتي من الحق شيئا ويكون كريم الاخلاق أي تكون القوة البهيمية والسبعية  
 وماركب منها منقادا ولاوامره وفواهي مدعنة لحوامله وزواجره فتكون فيه القوة  
 العاقلة التي هي حجة الحق على الخلق متسلطة على القوة الهيكلية لأن تكون القوة  
 العالية العاقلة الباطنة مسخرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متيقن  
 العلوم صادق الفهم قادر على ضبط النفوس الجسمانية كل محفوظا بكمال الاثني به  
 ثم كماله في العلوم يترجم بترجم المعارف في جهق الكمال والنقص وكذا كماله في الاخلاق  
 يتفاوت بالقرب من خلق الاعتدال ثم كمية كون هذا الكمال سببا للبهجة والابتهاج  
 وكيفية كون هذا النقصان موجبا للكآبة والارتقاض مكشوفة عند اخوان النظر  
 وأرباب الفكر بارحة لدى خلان التصديد وأصحاب العبر لكن أقول لست شعري كيف  
 يشك عاقل في التساؤل نفس ظهرت من قاذورات الطبيعة التي تخليها إلى الخليفة  
 الماظة الخبيثة المخرجة لها من خاص فعلها الذي يقتضي ذاتها وهو ادراك الحقائق  
 الكلية والافتراط في زمرة الارواح المناسبة لطبيعتها وذلك ثمرة حسن الخلق الذي  
 معناه التبري عن الحوادث الجسمانية وترتفت بأدراك العالم المعنوي وهو العالم الذي  
 فيه حقائق التلاقي وتجلي رب الارباب الذي هو محقق الحقائق الذي يتعالى عن  
 احتوائه الزمان واحتوائه المكان عليه فتكون النفس ناظرة بسين ذاتها التي هي عين  
 ذاتها التي لا يمكن أن يكون ادراكا كمال منبه إلى صور الحقائق المجردة عن القوائمي  
 العريضة التي تمتع أن يكون أجل ادراكها باقيا أبدا لا تفرق قوته وأمانتها

الانسان معلوم لكونه مضافا الى كماله وهو الجهل وسوء الخلق فيكون اعمى البصيرة  
مطعم القوى البدنية ولا شك انه اذا غارق البدن وهو على هذه الحال يكون معذبا  
لان محبوباته كانت مضمرة في الجسمانيات وقد حبل بينه وبينها باقطاع الصلابة  
بينه وبين آلات شهوانه ومدركاته المخصوصة به والمخالفات المجردة مستورة عنه لمحي  
بصيرته فيقع الانسان في ظلمة لانها باوة عن عدم النور مما يمكن أن يستبرئ بها الخلق  
وصككت النفس بمكالمها أن تستنير بذلك قطالع حقائق الاشياء مستعدة من النور  
الازل أي العلم الالهي وقد أخطأ هذا ذلك ثم الهيات الهيبة للذات البدنية الراضية  
في ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤديها غاية الايذاء  
وهي العقارب والحيات الرومانية وهذا العذاب الروحاني الذي يمدى اليه العقل  
وكذا اللذة الرومانية المشار اليها اقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين الذين آثمت بها  
الشارع ونكشف ذلك بأدنى تأمل واذا تبين معنى الكمال والتقصان فنقول ان  
الاحوال الثلاثة للانسان حالة مصاحبة البدن من الشرائط والاسباب لتنعيمها  
بالذات الاخرية أو تصذيبها بالامها وبيان ان النفس ذاتها لم تقبل الصلوات  
الحقيقية عن الملا الا على وانما يحول بينها وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن  
والانهم مالك في الذات الحسية فالنفس اذا كانت قاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن  
تضيقها لم تقدر القوة الجسمانية على منهها عن عالمها فتكون دائما الاستفادة عن  
جنبية الملكوت وتقدر زيادة علمها تزداد مناسبتها ومشايتها لذلك العالم وتقدر زيادة  
المشاهدة تروح الى الوصول الى الملا الا على فظهر ان الهيات الاقتصادية في البدن  
مستترة لالهيات العالوية في النفس بالنسبة للبدن وهي الخلق الحسن والهيئة  
المنفعلية في النفس لقبول صور الحقائق من الملكوت مستترة لحصول العلوم  
الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية في قوى البدن أي كونها مسخرة للنفس في متابعتها  
لتحصيل الشهوات موجبة قهريا في الاقتصادية في النفس المستترة لارضائها  
عن العالم العلوي الحقيقية لها في جهلها الغريزي المتكئة فيها بحسبة الجسمانيات  
المعدية لها بعد المفارقة (فصل) لما ظهر لك معنى الانسان والنوم والموت والاتباء  
كان أن تشرع في بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فنقول قررنا ان مباشرة  
النفس للاحوال البدنية هي التي تكسب النفس هيات العادة والمكالم وتكسوها  
لباس الشقاوة والواروان لكل فصل من الخواص تأثيرا في ككل من الهيئتين  
وان لم يشعر به الانسان حال حياته الجسمانية وينكشفه عند حياته النفسية  
فيشاهد عند خلق الجسد ثم ان أفعاله من مسعدها ومثقيتها وصفاتها وبكارتها  
والمشاهدة جميع الافعال في النفس يشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره  
الآية وكذا كفى بنفسك اليوم الآية وكذا وقصر له يوم القيامة كفا بالمقام مشهورا

الماتية ظن نفس الانسان كتاب محفوظ فيه ارواح أفعاله وهي الهيات الحاصلة منها  
 وانما يتقرب الانسان بعد الموت اذ هو حيث يقبضه من رقدة القبلة ويرجع الى  
 أحوال ذاته بعد أن كان مستترا بأحوال البدن مشغولاً باصلاحها بقربته وتقربته  
 وكان الانسان النائم يرى صوراً وهو غافل عن معناها حتى اذا اتعبه من النوم وقع  
 ذلك المعنى المحفوظ في صور الاحلام علم ما معنى تلك الصور التي رآها في المنام فكذلك  
 الانسان حال الحياة في الدنيا غافل عما يقبله من البر والاثم وانما حظه من تلك الامور  
 ظواهرها فقط وهو غافل عن أحوال ارواح تلك الافعال وهي جعل النفس شقية  
 أو سعيدة بتأويل السعادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الافعال  
 فتصور عباداتهم الخالقها صوراً حسنة مؤنسة وعصيانهم له صوراً مؤنسة قبيحة  
 فتتم غاية النعم بالاولى ويتأذى غاية التأذى بالثانية قال عليه السلام انما هي أعمالكم  
 تزد على حكمكم وتفاصيل رؤية الافعال الحسنة صوراً جميلة ومساودة الافعال  
 القبيحة صوراً مسكرة قبيحة كقصة جذافي الكتاب الالهى وكلام صاحب الشريعة  
 انما هي اشارة الى هيات النفس التي تستبطنها بالبدن عن الهيات  
 الملكية والشیطانية فترقبها الاولى الى فضاء السموات وعالم الملكوت ومنازل الارواح  
 الطاهرة فتري هذا من النسيم الايدي والسرور والسرمدى ما لا عين رأت ولا ذن  
 سمعت وتخط بالثانية الى هاوية الجحيم وهي عالم الشياطين والارواح الناقصة المخلقة  
 المقيدة في عالم الطبيعة فان تحضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزاً عظيماً وان تصرفت  
 الثانية خسراً فاما حينئذ فان اجتمعت الهيتان وكان احدهما هو الغالب فالحكم  
 للغالب في العاقبة (فصل) ما ذكره في شرح الحديث انما هو على منزل أهل  
 النظر ولا ريب المكاشفة بسر التوحيد فهو امر آخر ولذا ذكره علامه التستوي  
 تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان الصبر والمتموقع من اخوان النظر من اتفقوا  
 مطالعة هذه الأصول أن لا يحقرها بالانكار في مبادئ الاقطار فان علم أن الخبير  
 مندرج بلباس الصدق صدقه والاخفى صقع الامكان سره وأطلقه وأما صريح  
 الانكار على ما لم يقم على احتماله برهان فذلك حديث الزعاع الحق من أهل العظام  
 (اعلم) أن لاهل التوحيد السائرین الى حقيقة الحق بعد اجتيازهم من سراب ظلال  
 الخلق مراتب ودرجات يقصر عن حصر خصمها نطاق النطق ويتقطع دون تقصير  
 شطر منها شلوا التعبير ولا تكشف العبارة عنها لمن لم يصل الى شيء منها الاخيالا وورعها  
 لحقائقها فان لهم في كل ساعة انصكاشاً جديداً تصير الى حاله التي قبله بالنسبة  
 اليه نوماً وهي بالنسبة الى الاولى اقباء والى مثل هذه المعانيات المتجددة يشير  
 المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ليغان على قلبي وانى لا أستغفر الله الخ وذلك لان  
 كل قرة منهم الى موجود مما لا يوقف على شيء من التعليات الاحدية من جنسية

الجلال أو الجمال ثم يصير ذلك الشيء بعينه امرأة التجل آحر يكون ذلك التجل الأول  
 كأنه صورة مرتبة في النوم ومعناه الحقيقي انما يتكشف في الصورة الثانية فصار  
 التجل الأول صورة منبثقة للسالك على المعنى الحاصل في التجل الثاني ثم السالك في  
 كل ساعة حياة وفي الساعة الثانية موت ويأباه أن تعلم أن الحياة عبارة عن الادوار  
 والتصرف فاذا كانت النفس مدركة لعالم الاجسام الظاهرة والمتأخر الحسية وكان  
 يحس بها نحو مدركاتها لجمالها الظاهر ونحوه لان الادوار والتصرف الذي هو معنى  
 الحياة عندهم منحصر في الادوار الحسية والتصرف الجسماني فاذا زال عن النفس  
 هذا النوع من الادوار والتصرف سموا حامية وأما من اطلع على نوع آخر من الادوار  
 والتصرف سوى ما وقف عليه أهل الظاهر وعلم أن النفس بعد ترك البدن مدركة غير  
 ذلك الادوار ونحوه غير ذلك التصرف سماها حية بجملة أخرى هي أشرف وأدوم من  
 الحياة الأولى فظهر انما اذا قلنا فلان في هذا العالم فالمراد به أنه مدرك لهذا العالم  
 ويمتثل بحركته يتخلى بهذا العالم واذا قلنا انه مات عن هذا العالم فالمعنى به أنه انقطع  
 عن الادوار والتصرف المخصوصين بهذا العالم ثم انه اذا قلنا انه في عالم الآخرة  
 فالمراد أن له ادراكا قهريا كإيثاره انساب ذلك العالم فظهر من هذا أن للانسان  
 بحسب خفاء كل عالم منه وانقطاع تصرفه عنه وانكشاف عالم آخر عليه وتعلق  
 قدرته به موتا آخر وحياة أخرى وقد قلنا أن الخائضين بحر التوحيد لهم في كل ساعة  
 تجل "تجلد يصير التجل الأول بالنسبة اليه الصورة المرتبة في المنام وهو بالنسبة الى  
 الأول اتباه من ذلك المنام ثم هذا الاتباه انما يحصل له اذا فارق الحياة الأولى  
 وبارزها وترك ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت فماتت عن الحياة الأولى  
 لم يبق عنده معنى الصورة المرتبة فيها فهو في الحياة الأولى قائم فاذا مات عنها  
 اتباه فكل تجل متقدم سبب لان يستعد الانسان لقبول تجل متأخر فهكذا مادام  
 في السير فقد تحقق في الموعد على هذا الوجه الناس نيام فاذا ماتوا اتبها (فصل)  
 أول موت وحياة يعرض للموحد الموت عن رؤية أفعال الخلق والحياة برؤية  
 أفعال الله تعالى وهو القضاء على فعل الخلق والبقاء بفعل الخلق فيصير كل ما أدركه  
 جالته أفعال الفعل للخلق صور مرتبة في المنام منكشفة المعاني في هذه الحياة  
 التي هي اتباه بالنسبة لما قبلها ثم يرى في هذا العالم المجانب من فهم الاشارات  
 من الحكايات الصادرة عن الحق بواسطة أنواع التصرف والتسكين الحاصلين  
 في اجسام العالم ويكون كل فهم اشارة مبيها بعد الفهم اشارة أدق والظن حتى  
 لو وقعت ذبابة عليه نبهته اما على تجل منتظر أو على غفلة سبقت منه وكذا ان أكرمه  
 انسان رآه انه تعظيم لله منه لمراعاة تعظيم الحق وبالجملة كما ان بعض الارواح اذا قرب  
 من بعض وتأن كد بينهما المناسبة الروحية يفهم كل منهم ما عن الآخر معنى خفية

بإشارات وفيه أقول

يخبرني بالفظ أسرار قلبه • فأخبره بالطرف أن قد فهمتها  
وتنهي اليه تنطرق ما أريد • ففهمني بالجن أن قد علمتها

فكذا النفس المستخينة بأوارقه ادراكات معاني خفية يحصون فهمها  
ومن هذا القبيل الحروف المقطعة أوائل السور ولا يزال الموحدين بأفعال الحق  
مبتاعين أفعال نفسه وغيره من الخلق ولكن يرى الخلق أعياناً قائمة وانما  
أفعالها جارية عليها بإمر الله • فإذا عجزت مدة في ذلك انكشف كشفه ان أعيان  
الموجودات أفعال الله فيتحقق عنده ان الخلق هو عين الخلق وأن المفعول والفعل  
شيء واحد فإذا تحقق هذا المقام بلغ المنتهى في الحياة بفعل الله واستعد الحياة أشرف  
منها تلك أن ينكشف أن جميع الأفعال التي كل رايها هي ظلال الصفات وسقيتها  
الصفات فترى جميع الأشياء لا هو هو ولا هو غيره كما قاله أهل الحق في الصفات فيصير  
ما رأه في الحيلة الفعلية صوراً مرئية في المنام فإذا مات عن تلك الحياة أخذ ينكشف  
منها ما شأناً فشيئاً عند الاتساع وهو في حياة الصفات وقلما يتجاوز من هذا المقام  
سالكاً فانه كما التوراة النسبة إلى عين الشمس تحرق سموات جلالة من يصل إليه  
ولا يتعداه الا واحد بعد واحد وفي ظهور انكشاف الصفات يتلاشى العقل والفهم  
وجميع الادراكات والصفات فيتحقق قوله لا يزال العبد يتعرب إلى التواضع الحديث  
وفي هذا المقام تستعزنا والشوق غاية الاستعارة وإرادة الحق كل الأغيار فان العاشق  
السالك قطع المخاوف والمهالك ويخلص من ممانعة وادي القرقة إلى مصافحة  
يوادي الوحدة وإرادة الحيرة

وأبرح ما يكون الشوق يوماً • إذا دمت الخيام من الخيام

فيكون السالك في سيرة كل ربح العاصف بل البرق الخاطف مقبلاً غارب الشوق  
حادياً حاداً الدوق يطوى القراسم من المهامه الفصح من غير شعور ويقطع البحار  
الزائرة وهو ذاهل عن العبور يقول بلسان الشوق لحادي الدوق

كر على السمع من أيها الحادي • ذكر المراجع والاطلال والوادي

وغنى بالحديث العذيب قلى • قلب يجري ماءً فيدرأ ثم غداي

منزلة الاتحاق في الوحدة ومشاربه الاستغراق في عين الفردانية وهضباته  
قطع مسافات الانسانية وعقبته استظلام الأنوار الروحية إذا أبصر قدمه  
خطف باصره بروق جلال المطلوب وإذا انظر إلى نفسه طالع فيها جمال المحبوب  
ولا يتطرق إلى شيء الا ومطلوبه متجلى فيه ولا يسمع صوتاً الا ومحبوبه يتاجبه فله عينيه  
في كل قطر عبوة وفي كل حبة عبوة يسمع من كل ركز رمز يحدث أهل الظاهر بلقاظهم  
المألوفة وخوارطه بكلمة المحبوب مشعولة مشغوفة هذا إذا غلب محوره على سكره

وبقي عليه شيء من عقله وفكره اما اذا اشتعلت نار الاشتياق وانت على اعتل والعلم  
 بالاشتراق قترى العاشق المسكين مندم الاركان منهذا البنيان متصل اللسان له  
 عينان فضاختان وبالجمل خلوة الانسان بنفسه عن نفسه مع التعطل من وهمه  
 وحسه وفكره وحده تربه جبالا في جبال وروصا في وصال وفي وصال  
 هذا ثم اذا تمها الحمية اشرف منها انكشف له عين الذات وهناك الولاية فله الحق  
 وظهر بطريق الحق اليقين معنى كل شيء هناك الاوجهه فاذا وصل الى ذات  
 الذات استقرت الهوية الجواز يتسنى السالك أولا بلا هو فاذا بلغ منتهى القناء  
 في هويته التي كان الانسان بها هو انكشف له ذاته الحقيقية بذاته وعلم أنه كان قبل  
 هذا طالبا لذاته وكان قبل ذلك مشغولا باطلال ذاته عن ذاته فيتحقق وصول الذات  
 من الانيات الجوازية الى الانية الحقيقية فلا يرى شأ غير ذاته ويتحقق ان ما ليس بذاته  
 ولا ظلالا من اطلال ذاته غير موجود قطعاً ولا يمكن أن يكون موجوداً وهذا الموجود  
 الذي وصل اليه هو الموجود حقاً وغير موجود بوجوده وظل من اطلاله وهذا  
 هو الحمية التي ليس بعدها موت وهو اتباعاً يتبين في جميع معاني المناسبات التي قبله  
 وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلقائه وجميع النفوس المشاكلة الى أكلها  
 الحقيقية التي هي الذات الصرفة مختلص الى الوحدةانية البتة التي هي في نوع  
 الالتهاج بل هي عين الالتهاج من شوائب الكثرة التي هي منبع التضاد والاختلاف  
 انه المبدئ المعبد الحميد الجمد الفعال لما يريد والمجدد على نفسه والصلاة  
 على النبي ومحمد وصحابته من آخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى ابن سينا للفاضل  
 المناوي شارح الجامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى ورحمة واسعة امين يا رب العالمين  
 (مفهوم ذات الموضوع وعنوانه) اعلم أنه يجوز صدق الامور المتغيرة بحسب  
 المفهوم على الذات الواحدة فمصدق عليه ج يسمى ذات الموضوع ومفهوم ج  
 يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات ج الذي هو المحكوم عليه حقيقة  
 به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون عين الذات كقولنا كل انسان  
 حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمره وبكر وغيرهم من الافراد  
 وقد يكون جزأها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمره  
 وغيرهم من افراده وحقيقة الحيوان اتعالي جزؤها وقد يكون تاريخها كقولنا  
 كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمره وغيرهم من افراده ومفهوم  
 الماشي خارج عن ماهيتها فمفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو  
 اتصاف ذات الموضوع وصف الموضوع وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع  
 بوصف المحمول والاول تركيب تفصيلي والثاني تركيب خبري فهنا ثلاثة أشياء  
 ذات الموضوع ومصدق وصفه عليه ومصدق وصف المحمول عليه اما ذات الموضوع



فليس المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان نوعا أو ما يساويه من  
 الفصل والخاصة والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا أو ما يساويه من العرض  
 العام فاذا قلنا لكل انسان أو كل ناطق أو كل ضاحك كذا فالحكم ليس الا على زيد  
 وعمر وغيرهم من افرادها الشخصية واذا قلنا كل حيوان أو كل ماش كذا  
 فالحكم على زيد وعمر وغيرهما من اشخاص الحيوان وعلى الطباع النوعية من  
 الانسان والقرص وغيرهما من ههنا تسميهم يقولون حمل بهن الكليات على  
 بعض اعمها وعلى النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على  
 الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان اتصاف الطبيعة النوعية بالمعمول  
 ليس بالاستقلال بل لاتصاف الشخص من اختصاصها به اذ لا وجود لها الا في ضمن  
 شخص وأما صدق وصف الموضوع على ذاته قبل الامكان عند الفارابي حتى ان المراد  
 بج م عنده ما يمكن أن يصدق عليه ج سواء كان ثابتا بالفعل أو ملبا عنه دائما  
 بعد ان كان ممكن الثبوت وبالفعل عند الشيخ أي ما يصدق عليه ج بالفعل  
 سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون  
 دائما فاذا قلنا كل أسود كذا يتناول المصمم ما يمكن أن يكون أسود حتى  
 الروميين مثلا على مذهب الفارابي لا مكان اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ  
 لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقتنا وأما صدق وصف المعمول على  
 ذات فقد يكون بالضرورة وبالامكان وبالفعل وبالادوام من شرح الشمسية (الامكان)  
 عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم (الامكان الذاتي) هو ما لا يكون طرفه  
 المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير (الامكان الاستعدادي) وسعي الامكان  
 الوقوي أيضا وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات ولا بالغير بحيث  
 لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاول أهم من الثاني (الامكان  
 الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل انسان كاتب فان الكتابة وعدم  
 الكتابة ليس بضروري (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين كقولنا  
 كل نار حارة فان الحرارة ضرورية ما لا النار وعدمها ليس بضروري والامكان  
 الخاص أهم مطلقا من التعريفات للسيد السند قدس سره (قوله والامكان  
 الخاص) أي وان لم يكن الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن أحد الطرفين  
 بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين ايجابيا وسلبيا على ان ضرورة أحد الطرفين  
 ايجابيا تستلزم سلب نقيضه بالضرورة لكان الخاص أي الامكان الخاص  
 أهم مطلقا من الامكان العام والادوم خلاف ما أجمع عليه بيان الملازمة ان الامكان  
 العام حيثئذ يكون مر كبا من الضرورتين المختلفتين ايجابيا وسلبا مع جواز سلب  
 الضرورة عن نقيضه ما لان صدق السالبة لا يتوجب وجود موضوعها حيثئذ

يتحقق الخاص أى سلب الضرورة عن الطرفين فى كل ما يتحقق الامكان العام  
أعنى الضروريتين المذكورتين ولا يتحقق العلم فيما لا ضرورة فى الطرفين أصلاً مع  
تحقق الامكان الخاص فيه فيكون الخاص أعم مطلقاً هكذا يجب أن يعلم هذا المقام  
فانه من عزالى أقدام الافهام وبالله التوفيق وسيده أئمة التحقيق من خط عبد الله  
أقصدى الانصارى رحمه الله تعالى (سؤال) مفهوم ممكن عالم بجميع  
موجودات خارجيه وذهنيه عارض اولان وجوده مطلق جنسى اولوب شأى  
صدق ايا ممكن فصل اليمتد والمفلة عارض وغير اليمتد قائم اولوبى (الجواب)  
مفهوم ممكن عالم مفهوماً تدن بر مفهومه جنس اولوب ومفهوم وجوده مطلق بر جنس  
تحتنده داخل اولوب وفصل شأى جنسى تفصل ايدوب عن فوع ايتك ايتك عارض  
الممكن مفهوم ممكن عالم ضرورى العدم اولان افراد تدن كسبه الفقير أبو السعد  
(الامكان) هو أعم من الواسع لان الممكن قد يكون مقدور البشر وقد لا يكون  
مقدور الله والواسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب  
مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن الماهية بحيث تساوى نسبة الوجود والعدم  
اليه او عبارة عن نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلى ولمسكن أحوال ثلاث  
تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث  
لا يوجب الوجود ويستحيل أن يخرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبق من الممكن  
شئ فى العدم بل يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلاً ولم يتعلق الاراد بقبو وجوده  
بدليل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقطارها كثيرة وهل يمكن وجود  
ممكن ليس متعيز ولا قائماً بالتحيز كما بقوله الفلاسفة فى العقول والنفس والقلوب  
والانسانية قالت المعتزلة وكثير من أصحاب الاشاعرة هذا لا يدل عليه دليل من  
عقل ولا نقل فلا يكون ثابتاً فى نفسه وما صله يرجع الى نقي المدلول لا تنفاد دليله  
والاقرب أن يقال وجوده ممكن مثل هذا شأنه لا محيل الى اثباته وسواء كان ثابتاً  
فى نفس الامر أو لم يكن ثابتاً (وقال بعضهم) ما المانع من وجوده ليس متعيز ولا قائماً  
بالتعيز ولا يمنع اختراعه بحيث المتعيز كما انه يمنع اختراع عر من غير قائم بالتعيز  
وما المانع أيضاً من جواز قيامه بالتعيز اذا خلق فى حيثه ويكون قائماً بنفسه اذا لم  
يخلق فى حيث التعيز وبه تفصل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا فى حيث التعيز  
(والامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين (والامكان الخاص) هو  
سلب الضرورة عن الطرفين (والامكان الذاتى) بمعنى التجوز العقلى الذى لا يلزم من  
فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعاً كما نارة من ماء  
وتعيزاً من صبا فى انا وقد يده بحال عادة قسيتى على امتناعه أدلة بعض المطالب  
العالية كبرهان الوحدة المبتنى على التمتع ضد وقوع التعدد ولا يكون احتمال

وقوله فادعاني كون ادواته تنقيضه على كالمزيم بأن هذا جهرا لا يتدرج في كونه على  
 لاحتمال اختلافه حيوانا مع اشتراطهم في العلم عدم احتمال التقيض والتملاء عند  
 المتكلمين من هذا القبيل (والامكان الذاتي) أمر اعتباري به يعقل الشيء عند  
 اتساق ما هيته الى الوجود وهو لازم لمعية الممكن قائم به يستحيل انفكاكه عنها وبه  
 يستدل على حوازا عاده المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف  
 والقريب والبعد (والامكان الاستعدادي) هو أمر موجود من مقولة الكيف قائم  
 بعمل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لابه وغير لازم وقابل للتفاوت (والممكن الخاص)  
 من افراده اللا ضروري الوجود واللا ضروري العدم والممتنع من افراده الضروري  
 العدم ولا يكون مفهوم الممكن العام خفيا لشي من الاشياء لتباين القولات التي هي  
 الجواهر والاعراض الصادق على جميعها الممكن العام من كليات أبي البقاء الكنعوني  
 فير يعمل مثقال ذرة خيرا به ومن يعمل مثقال ذرة شرا به ( تفصيل لبرهانه )  
 يرى به بالضبط وقرأ اشهام ياسكان الهاء ولعل حسنة الكافر وسببة المحتجب عن الكبار  
 تؤثران في نقص الثواب والعقاب وقيل الا يتشروط بعدم الاحباط والمغفرة او  
 من الاولى مخصوصة بالعدا والاشياء بالاشياء لقوله أشدنا والذرة النملة الصغيرة  
 أو الهباء (من اليساوي عليه الرحمة) قوله واصل حسنة الكافر الخ وقد ورد  
 في الاحاديث ما يؤيده كاهو مشهور في حديث أبي طالب وفي الاتصاف كون  
 حسنة الكافر لا يسلب عليها ولا ينجم بها تصحيح أو ما تنقيف العذاب بسببها فغير منكر  
 وقد ورد في الاحاديث الصحيحة فقد ورد أن حاتميا يخفف الله عنه لكرمه ~~لكنه~~  
 قيل على المصنف انه نسي ما قدمه في تفسير قوله تعالى وقد مننا الى ما عملوا من عمل  
 فجعلناهم بها مستور او في تفسير قوله تعالى أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار  
 وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصرح به عن قوله فلا يخفف عنهم  
 العذاب وبه صرح المصنف أيضا لان أعمال الكفرة محبطة قال في شرح المقاصد  
 بالاجماع بخلاف أصحاب الكبار اذا لم يتوبوا فان الخلاف في احباط عملهم بين أهل  
 السنة والمعتزلة معروف قلت يراد عليه أن الكفار يخاطبون بالتسكين في المعاملات  
 والجنائيات انما قاروا بغيرها ولا شك أنه لا معنى للخطاب بها الاعتقاد تاركها  
 وثواب فاعلها وأقله التخفيف فكيف يدعى الاجماع على الاحباط بالكلية وهو مخالف  
 لما صرح به في جيب نزول هذه الآية والذي يلوح للناظر بعد استكشاف سرائر  
 الدفاتر أن الكفار يعذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب أبي طالب  
 كعذاب أبي جهل ولا عذاب المعتلة كعذاب أهل الكتاب كالتخفيف الحكمة  
 والعدل الالهى وطبيب على المعاصي غير الكفر أيضا وقد صرح به الامام في سورة  
 المرقان مفسلا عند قوله تعالى يضاعف الله العذاب الى عذاب الكفر والمصية لقوله

تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون فيايقبل الكفر من العذاب  
لا يحتقن لانه لا يغفر أن بشر له أى يكفر به وما في مقابلة غيره قد يحتقن بالחסنات  
ومعنى الاحباط الجمع عليه انها لا تصيبهم من العذاب المحل كآعمال غيرهم وهذا  
معنى كونه سرايا وجاه وما في التبصرة وشرح المشارق وتفسير النعيل لأن أعمال  
الكفرة الحسنة التي لا يشترط فيها الايمان كالغنىم الفريق والطفاء الحريق والطعام  
ابن السبيل يجرى عليها في الدنيا ولا يدخلهم في الآخرة كالمؤمنين بالاجماع التصريح  
به في الاحاديث فان عمل في ككفره حسنات ثم أسلم اختلف فيه هل يثاب عليها  
في الآخرة أو لا يثاب على اشتراط الايمان في الاعتداد بالاعمال وعدم احباطها هل  
هو بمعنى وجوه الايمان عند العمل أو وجوده ولو بعد لقوله عليه السلام في الحديث  
أسلمت على ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لأن وقوع  
جزائهم في الدنيا دون الآخرة كالمؤمنين لأن ما في الدنيا كدولة السيد العبد المطيع له  
وتعمده بوازئه بخلاف عبده العاصي فلا يلزمه ذلك يحتضى الفضل والكرم  
مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتضييف وقال الكرماني ان التضييف  
واقع لكنه ليس بسبب علمهم بل لامر آخر كشقاعة النبي صلى الله عليه وسلم ورجائه  
وقال الزركشي من أنواع الشقاعة التضييف عن أبي لهب لسروره ولادة النبي صلى  
الله عليه وسلم واعاقه الثوية جاريته حين بشره بذلك فاحتظه فأظن لا تجده في غير  
ذلك الكتاب ولذا أخرجناه عنان البيان وبه سقط ما أورد على المصنف من تناقض  
كلامه قدبر قوله وقيل الآية مشروطة الخ لما كلن الاول جوابا عما قيل انه كيف  
يرى كل أحد جزاء مزايا الاعمال خيرها وشرها وأعمال الكفرة محبطة وسيئات  
المؤمنين منها ما يغفر وهذا في الكلية المذكورة دفعه أو الاحباط بالنسبة للثواب  
والنعيم لا بالنسبة للتضييف فالمراد برؤية الشبهة ظهور استحقاقه وان لم يقع وعلى  
هذا العموم غير مة سود لأن فيه مقدراته لظهوره والعلم به من آيات أخر فالتقدير  
من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ان لم يغفر أو الوصول الاول عبارة عن السعداء والثاني  
عن الاشقياء فلا ينافي ما ذكر أيضا ومنزه لانه خلاف الطاهر لا لما قيل من أنه  
لا يناسب مذهب أهل الحق لانه لم يصرح بأن الاحباط لاصحاب الكبائر حتى ينافي  
المذهب الحق بل هو از ارادة الكفار بقرينة السياق قائل قوله لقوله أشقانا  
الطاهراته لتعليل لكون المرادين الاول السعداء والثانية الاشقياء فان الاشتات  
فسر بما يحصله فريق في الجنة وفريق في السعير فالطاهر أن يرجع كل فقرة لفرة  
اي مطابق الفصل الجمل ولأن إعادة من تقتضى التغير الحقيقى وقيل انه لتعليل لقوله  
تفصيل (من حاشية المولى الشهاب رحمه الله) قال الامام غفر الدين الرازى رحمه  
الله في أول تفسير سورة الفلق مائمه سمعت بعض العارفين أنه فسر هاتين السورتين

على وجه عجيب فقال انفس سبحانه وقصالى لما شرح امر الالهية في سورة الانخلده  
 ذكر هذه السورة متعديا في شرح مخلوقاته فقال اول اقل أعوذ برب الفلق وذلك  
 لان ظلمات العدم غير متناهية والخلق سبحانه هو الذى خلق تلك الظلمات بنور التكوين  
 والايحاد والابداع فلهمذا قال قل أعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه به  
 أن عالم الممكنات على قسمين عالم الامر وعالم المخلق على ما قال أله المخلق والامر وعالم  
 الامر كله خبرات محضة برتبة عن الشرور والآفات اما عالم المخلق وهو عالم الاجسام  
 والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانماسمى عالم الاجسام والجسمانيات بعالم  
 المخلق لان المخلق هو التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما سكن الامر كذلك  
 لا جرم قال قل أعوذ برب الفلق الذى خلق ظلمات بجم العدم بنور الايحاد والابداع  
 من الشرور الواقعة في عالم المخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم من الظاهر  
 أن الاجسام اما ائيرية واما عنصرية والاجسام الاثيرة بخيرية لانه باربعة عن  
 الاختلال والفتور وعلى ما قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع  
 البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهي اناجسادات اوتيا تامة او حيوانات  
 اما الجمادات فهي خالية عن جميع القوى النفسانية والعلية فهي خالصة والانوار  
 عنها بالكلية زائلة وهي المراد من قوله ومن شر غاسق اذا وقب واما  
 النباتات فالقوة العاذية النامية هي التي تزيد في الطول والعرض والعمق معا  
 فهذه هي القوة النباتية كانتها تنبت في العقد وهو المراد من قوله ومن شر النفاثات  
 في العقد الثلاث واما الحيوانات فالقوى الحيوانية هي الحواس الظاهرة والحواس  
 الباطنة والشهوة والغضب وكلها تنبع الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم  
 الغيب والاشتغال بقدر جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن شر حاسد  
 اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى النفس الانسانية وهي  
 المستفيدة فلا يكون مستغاد منها فلا جرم قطع هذه السورة وذكره بدها  
 في سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية في الترقى وذلك لانها باصل  
 فطرتها مستعدة لان تنقش بحرفة الله ومحبتها الا انها تكون في أول الامر خالصة  
 عن المعارف بالكلية ثم انها تحصل فيها في المرتبة الثانية علوم اولية بديهية يمكن  
 التوصل بها الى استعلام المجهولات الفكرية ثم في آخر الامر تستخرج تلك المجهولات  
 الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل أعوذ برب الناس اشارة الى المرتبة الاولى  
 من مراتب النفس الانسانية وهي حاله كونه خالصة عن جميع العلوم البديهية  
 والكسبية وذلك لان النفس في تلك المرتبة تحتاج الى مرب يربيهما ويبرئها تلك  
 المعارف البديهية والكسبية ثم في المرتبة الثانية وهي عند حصول هذه العلوم  
 البديهية تحصل لها ملكة الاستغال منها الى استعلام المجهولات الفكرية وهو المراد

من قوله ملك الناس ثم في المرتبة الثالثة وهي عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة  
الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المراد من قوله ملك الناس فكان الحق سبحانه  
معنى نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يليق بتلك المرتبة ثم قال  
من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية والسبب في اطلاق اسم الخناس  
على الوهم أن العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر  
الى النتيجة فالعقل يساعده على النتيجة والوهم يحبس ويرجع وينتزع عن تسليم النتيجة  
فهذا السبب معنى الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى أن ضرر هذا الخناس عظيم  
على العقل وأنه قليلاً يتلكأ أحد منه ككأنه تعالى بين في هذه السورة مراتب الارواح  
البشرية وفيه على عددها وفيه على ما يتبعه الامتياز بين العقل والوهم وهناك آخر  
درجات مراتب الانسانية فلا يجرم وقوع ختم الكتاب الكريم والمقرآن العظيم عليه  
اتهمى ما نقله عن بعض المعارفين ومراد الامام به الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا وقد  
رايت تفسيره لهاتين السورتين وسورة الاخلاص في أقل من مقدار كراس وخلاصة  
ما يتعلق بالسورتين ما ذكره الامام هنا ثم قال في تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله  
تعالى من شر ما خلق من وجوه أحد هاتين المستعاضة من بعض الملاحدة في قوله قل أعوذ برب الفلق  
أم لا فان كان الاول فكيف أمر أن يستعذ بالله منه وذلك لأن ما مضى اقبه وقدره  
فهو واقع فكأنه تعالى يقول النبي الذي قضيت بوقوعه فهو لا يدافع فاستعذى منه  
حتى لا أوقعه وان لم يكن يتضاءل وقدره فذلك يدفع في ملك الله ولا يكونه وثانيها أن  
المستعاضة منه ان كان معلوم الوقوع فلا يدفع له فلا فائدة في الاستعاضة منه وان كان  
معلوم الا وقوع فلا حاجة الى الاستعاضة منه وثالثها أن المستعاضة منه ان كان فيه  
مصلحة فكيف رغب المكلف في طلب دفعه ومنعه وان كان فيه مفيد فكيف خافه  
وقدروه واعلم أن الجواب عن أمثال هذه الشبهات أنه لا يسأل عما يفعل وقد تكرر هذا  
الكلام في هذا الكتاب انتهى الى هاتين التفسير الكبير (قوله تعالى الذي يوسوس  
في صدور الناس معناه أن الخناس وهو القوة الخفية انما يوسوس في الصدور التي هي  
المطبة الاولى للنفس لما ثبت أن المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب بواسطته  
تبعث القوى الى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة أولاً في الصدر ثم قال تعالى من الجنة  
والناس الجنة هو الاستئثار بالناس هو الاستئناس فالامور المستترة هي الحواس  
الباطنة والمستأنسة هي الحواس الظاهرة وهذا هو الذي يبلغ اليه العقل في هاتين  
السورتين والله أعلم بحقائق كلامه وغاية سراره وشاراته من أصل تفسير أبي علي بن  
سينا (الاشترك) هو ما انفك عن المعنوي فاللفظي عبارة عن الذي وضع لمعان متعددة  
كالعين والمعنوي عبارة عن الذي كان موجوداً في محال متعددة كالحيوان والحاصل

أن المعنوي يكفي فيه الوضع الواحد دون القنطري لأنه يقتضي الأوضاع المتعددة  
واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على أحدهما ولا نزاع في صحة وفي كونه بطريق  
الحقيقة وقد يطلق ويراد به أحد المعنيين لأعلى التعيين بأن يراد به في إطلاق واحد  
هذا أو ذاك وقد أسير في المفتاح بأن ذلك حقيقة المشترك عند التبريد عن القرائن وقد  
يطلق إطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنيين بحيث يفيد أن كلا منهما مناط  
الحكم ومتعلق بالاثبات والنفي وهذا محل الخلاف وقد يطلق إطلاقا واحدا ويراد به  
مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط  
الحكم والفرق بينه وبين الثالث كالفرق بين الكل الأفرادي والكل الجموعي وهو  
مشهور ويوضحه يصح كل الأفراد رفع هذا الخبر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من  
محل النزاع في شيء إذ لا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جواز مجازا أن وجدت علاقة  
صححة قال بعض المحققين يجري العموم في المشترك المعنوي بلا خلاف ولا يجري  
في القنطري فإن الاشتراك المعنوي بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى يشمل ذلك المعنى أشياء  
مختلفة كاسم الحيوان يتناول الإنسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو التميز  
بالأرادة وكاسم النقي يتناول البياض والسمو وغيرهما بالمعنى اللونية والاشتراك  
القنطري بأن يكون اللفظ موضوعا بأزاء كل واحد من المعاني الدالة تحته قصدا كاسم  
الفرس والعين والمشارك في اصطلاح الفقهاء اللفظ فانه مشترك فيه والمعنى مشترك  
أو الأعيان وأما المشترك المعنوي وهو أن يكون المعنى مشترك كافيه فليس باصطلاح  
الفقهاء ولا يشترط في ثبوت الاشتراك لفظا قل أهل اللغة أنه مشترك بل يشترط  
نظاهم أنه مستعمل في معنيين أو أكثر وإذا ثبت ذلك فنقلهم فخص نفيه مشترك  
باصطلاحنا ووجهان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التأمل في مسيقته وقد  
يكون بالتأمل في سياقه وقد يكون بالتأمل في غيره واعلم أن الشافعي رحمه الله قال  
يجوز أن يراد من المشترك كلام معنييه عند التبريد عن القرائن ولا يجعل عنده على  
أحدهما الأبرئة ومحل النزاع أرادة كل واحد من معنييه على أن يكون مرادا ومناط  
الحكم وأما أرادة كليهما فغير جائزا فاقا وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك  
في أكثر من معنى واحد لأنه إنما يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز  
والأقل غير جائز لأنه غير موضوع للمجموع باتفاق أئمة اللغة وكذا الثاني إذ لا علاقة  
بين المجموع وبين ~~كل واحد من المعنيين~~ ويمنع كون الصلاة في قوله تعالى إن الله  
وملائكته يصلون على النبي مشتركة بين الرحمة والاستغفار لأنه لم يثبت من أهل  
اللغة بل هي حقيقة في الدعاء ولأن سياق الآية إيجاب اقتداء المؤمنين بأفعاله وملا كنه  
في الصلاة على النبي فلا يمتنع اتحاد معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى  
حقيقيا أو معنويا مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمسود أن يدعو ذاته بإيصال

الخبر المأثري عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان الصلوة من الله  
الرحمة أراد هذا المعنى لأن الصلوة وضعت للرحمة وأما المجازي فكأداة انشروا نحو  
ذلك مما يلحق بهذا المقام والاشتراك لا يكون إلا باللفظة المشتركة والتوهم يكون  
بها وبغيرها من تحريف أو تدبيل والإيضاح يكون في المعاني خاصة وهذا نوع  
اشتراك اللفظ واشتراك النكرات مقصود بوضع المواضع في كل معنى غير معين  
واشتراك المعارف في الاعلام اتفاق غير مقصود بوضع الاشتراك في البديع ثلاثة  
أقسام قسمان منها من العيوب والسرقات وقسم من المحاسن وهو أن يأتي الناظم  
في بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكاً كاملاً أو فرعياً فيسبق ذهن السامع  
إلى المعنى الذي لم يرد الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤكّد أن المقصود غير ما يؤوله  
السامع كقوله

شيب المخارق يروى الضرب من دمهم ذوا ثب البضيق الهنـد لا لهم  
فلولا ييض الهند لسبق ذهن السامع إلى أنه أريد ييض القلم لقوله شيب المخارق من  
كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (قصة رثن الهندي) ذكر في أوائل الثلث الأخير  
من التفصيلات أن هذا الشيخ يعني الشيخ رضي الدين علي لالا الفزوي سافراً إلى الهند  
وحسب أن الرضي رتباً واعطاه رثن مشطاً زعم أنه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وذكر في التتمعات أيضاً أن هذا المشط كان عند علاء الدولة السبكي وأنه وصل إليه  
من هذا الشيخ وأن علاء الدولة تلقاه في خرقة وفي الخرقة في ورقة وكتب على الورقة  
بخطه هذا المشط من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل إلى هذا الضعيف من  
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الخرقة وصلت من أبي الرضي رثن إلى هذا  
الضعيف وذكر أيضاً أن علاء الدولة كتب بخطه أنه يقال إن ذلك كان أمانة من  
الرسول صلى الله عليه وسلم لبصل إلى الشيخ رضي الدين انتهى كلام التتمعات وفيه نظر  
وكلام طويل يظهر أن تتبع كلام صاحب القاموس في لفظ رثن وفيه من يعرفه من  
يعرفه فله أن أطلق والسلام (من الكشكول لبهاء الدين العاملي) أقول قال  
صاحب القاموس في مادة رثن ورثن محرّكة ابن كرمال بن رثن التبريزي قيل أنه ليس  
بعضاً في وأخاه كذاب ظهر بالهند بعد السقاة فادعى العيبة وصدق وروى أحاديث  
مجهلة من أصحاب أصحاب انتهى ولعل الرضي أنه أن صاحب القاموس من صدقه  
لما أنه سلب صيغة التريض على النبي لآعلى الآليات وأثبت أصحاب أصحاب رواية  
أحاديث وأدعى أنه مجهلة منهم وهذا ما خطر لي من الرمي فتفكر فله أن يجدر من آخر  
وتفصيل هذه القصة ردّاً وقبلها فيما بين أهل الحديث مذكور في موضوعات  
ابن العراقي وفي كلامه إشارة إلى ما أشرنا إليه من أن صاحب القاموس مجلد  
الدين القيروزي بأدى من جملة من يؤيد صحة هذه الرواية فإن أردت التفصيل فعليك



بجواجه هذا الكتاب (كتبه القدير محمد واهب الوزير) خال الامام الرازي في آخر  
 تفسير الفاتحة الشريفة القسم الثاني في تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المسئلة  
 الاولى اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم الهناء فالآخرة بالنسبة الى  
 الدنيا كالام الى بالنسبة الى الفرع وكل جسم بالنسبة الى الظل وكل الى الدنيا فلا بد له  
 في الآخرة من أصل والالكان كل شراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الآخرة  
 فلا بد له في الدنيا من مثال والالكان كشجر ولا تمر وسدلول بلاد بل فعلالم  
 الروايات عالم الاضواء والافوار والبسمة والسرور والسدة والخبور ولا شدة ان  
 الروايات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد ان يكون فيها واحد هو أشرفها  
 وأعلىها وأكملها وأبهاها ويكون ماسوا في طاعته وتحت أمره ونهيه كما حال تعالى  
 ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وأيضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد  
 هو أشرف أشخاص هذا العالم وأعلىها وأبهاها ويكون كل ماسوا في هذا  
 العالم تحت طاعته وأمره فالمطاع الاول هو المطاع في عالم الروايات والمطاع الثاني  
 هو المطاع في عالم الجسمانيات كالتالي ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالتالي لعالم  
 الروايات وكالاتر وجب ان يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقارنة ومجانسة  
 فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو الظاهر والمصدر هو  
 الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما يتم أمر السعادات في الدنيا والآخرة  
 واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله تعالى  
 وهذه الدعوة انما تتم بأمور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي  
 قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية وتدرج في أحكام الرسول قوله لا تفرق بين  
 أحسن رسله فهذه الاربعة متعلقة بعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها  
 ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على أمرين أحدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ  
 هو قوله وقالوا سمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى  
 وأما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والاتبعاء اليه بالكلية وهو قوله فغفرنا لك ربنا  
 وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية الى الاتبعاء بالكلية الى الله  
 وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة  
 وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الامرين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى  
 حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير  
 ويظهر من هذا ان المراتب ثلاث المبدأ والوسط والفاية أما المبدأ فانما تكمل  
 معرفته بعرفة أمور اربعة وهي معرفة الله والملائكة والرسول والكتب (واما  
 الوسط فانما تكمل معرفته بعرفة أمرين سمعنا وأطعنا وهو نصيب عالم  
 الاجساد وغفرنا لك ربنا وهو نصيب عالم الارواح وأما الفاية فهي انما تتم بأمر

واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر أربعة وفي الوسيط صارتين وفي النهاية  
صار واحدا ولا تثبت هذه المراتب السبع في المعرفة فتخرج عنها سبع مراتب في الدعاء  
والتضرع فأولها قوله لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا وهذا القيان هو الذي ذكر كما قال  
تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله وإذا ذكر ربك إذا نسيت وهذا الذكر  
انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانها قوله تعالى ربنا ولا تجعل علينا صرا  
كاملته على الذين من قبلنا ورفع الأصرار والأضرار والنقل يوجب الحمد وذلك  
انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تجعلنا مالا لاطاعة  
إنشأه وذلك إشارة إلى كمال رحمة وذلك قوله الرحمن الرحيم فها هي بقوله وأضعنا  
لائك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله قل يوم الدين وخامسها  
قوله تعالى وأعلم أن لا إله الا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك  
نعبد ويا ليتستعين وسادسها قوله تعالى وارحنا لا تطلبنا الهداية منك وهو قوله  
اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين  
وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة  
في آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم الرسلانيات  
عند صعوده إلى المعراج فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع  
التعبير عنها بسورة القاسية في قرأها في صلاته بعد هذه الأنوار من المظهر إلى  
المصدر كما نزلت هذه الأنوار في عهده صلى الله عليه وسلم من المصدر إلى المظهر فلهذا  
السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن (المسئلة الثانية في مدخل  
الشيطان) اعلم أن المدخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الأصل ثلاثة الشهوة  
والغضب والهوى فالشهوة هيجية والغضب سبجية والهوى شيطانية فالشهوة آفة  
لكن الغضب أعظم منها فقوله تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة  
وقوة والمنكر المراد منها آثار الغضب وقوله والنجى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة  
يسير الإنسان ظالمات نفسه والغضب يصير ظالمات الغير والهوى يهتدى ظله إلى حصرة  
جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة ظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم  
عسى الله أن يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشر لثباته والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد  
بعدمهم بضما والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الإنسان لنفسه فثمة الظلم الذي  
لا يغفر هو الهوى وثمة الظلم الذي لا يترك هو الغضب وثمة الظلم الذي عسى الله  
أن يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرم والصل تنهيها الشهوة والعجب والكبر نتيجة  
الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فإذا اجتمعت هذه السنة في بني آدم تولد منها  
سابع وهو الحسد وهو نهاية الأخلاق الذميمة كما أن الشيطان هو النهاية في الانحصاص  
المذمومة ولهذا السبب ستم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر

بلطفه اذا احسد كما حتمت جميع الخبايا الشيطانية بلوسوسة وهو قوله يومسوم  
 في صدور الناس الآية فليس في بيتي آدم أشتر من الحسد كأنه ليس في الشيطان  
 أشتر من الوسوسة بل ليس الحسد أشتر من ابليس لان ابليس روى أنه أتى باب  
 فرعون فصرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت  
 فلما دخل قال فرعون أنعرف في الارض أشتر مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد  
 وقعت في هذه الهنة واذا عرفت هذه فنقول أصول الاخلاق القبيحة هي تلك  
 الثلاثة والاولاد والتأنيج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله سورة الفاتحة  
 وهي سبع آيات تقسم هذه الاقسام السبع وأيضاً أصل سورة الفاتحة هو التسبحة  
 وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلته تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء  
 الثلاثة الاصلية في مقابلته الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة  
 في مقابلته الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالتأنيج والشهب من الفاتحة  
 وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالتأنيج والشهب من تلك السبعة فلا يجرم القرآن كله  
 كطلاح جميع الاخلاق الذميمة أما بيان الاسماء الثلاثة فنقول ان من عرف الله  
 وعرف أنه لا اله الا الله ساعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى اله سوى الله  
 يعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام  
 يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا فارعني في ملصكي الا الهوى ومن عرف  
 أنه رحمن لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك  
 يومئذ الحق للرحمن ومن عرف أنه رحيم يجب أن يتشبه به في كونه رحيماً واذا صار  
 رحيماً لم ينظم نفسه ولم يلطفها بالافعال البهيمة وأما الاولاد السبعة فهي في مقابلته  
 الآيات السبع وقبل أن نفحص في بيان تلك المعارضة تذكر دبقاً أخرى وهي أنه  
 تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة في التسبحة وفي نفس السورة وذكرها سبعين آخرين  
 وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولاً من رب رحيم  
 والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فخلصت من هذه الاسماء  
 الثلاثة الرب الملك الا لله فلهذا السبب ستم الله آخسوا القرآن عليها والتقرير  
 كأنه قيل ان آتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان آتاك من قبل  
 الغضب فقل ملك الناس وان آتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ونرجع الى بيان  
 معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل غزالت  
 شهوته ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد ويخجل فيما وجد فاندفع عنه آفة  
 الشهوة وتوابعها بهذه الآية ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن  
 الرحيم زال غشبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وبجبه بالثاني  
 فاندفعت عنه آفة الغضب بولده واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه

شيطان الهوى وإذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته  
 وإذا قال غير المصنوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته ثبت أن هذه الآيات  
 السبع وأدفعه لتلك الاخلاق القيضة السبعة (المستله الثمانية في تقرير أن  
 سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط  
 والمعاد) اعلم أن قوله الحمد لله إشارة الى اثبات الصانع المختار وقصر رتبة  
 المعتقد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقه الانسان على ذلك  
 ألا ترى أن ابراهيم عليه السلام قال رب الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي  
 خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أصلى بكل شيء خلقه  
 ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول البقرة يا أيها  
 الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول  
 ما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق  
 فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع  
 وإذا تأملات في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم أن  
 هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحجة التي  
 حيث انها تعرف الصديق والاهل دليل ومن حيث انها قطع عظيم وصل من الله الى  
 الصديق انعام فلا جرم هو دليل من وجه والانعام في وقع قصدا فاعلم الى ايقاعه  
 انعاما كان يستحق الحمد وحدث بدن الانسان أيضا كذلك وذلك أن أولاد الاعضاء  
 المختلفة الطبايع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد  
 الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبايع فحدث هذه الاعضاء يدل على  
 وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته وحسنه خلق  
 هذه الاعضاء على الوجه المطابق لحاصلنا الموافق لما قطعنا وتوكل الامر كذلك كان  
 مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه  
 وقدرته ورحمته وكما علمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله  
 الحمد لله الا على جملة هذه المعاني وآما قوله رب العالمين فهو يدل على أن ذلك الاله  
 واحد وأن كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم ماله سواه ولا معبود غيره وآما قوله  
 الرحمن الرحيم فيدل على أن الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة  
 والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت وآما قوله مالك يوم الدين فيدل  
 على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تميز  
 المحسن عن المسيء ويظهر فيه الاتصاف بالظلمين من الظالمين ولو لم يحصل هذا  
 البعث لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيمًا اذا عرفت هذا اظهر أن قوله الحمد لله يدل على  
 وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل

في رتبته في الدنيا والآخرة وقوله ما في يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته  
 بسبب خلق الهدى والاشرة الى ههنا ثم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية أما قوله اياته  
 تنسب الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية  
 وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والاشمار المتفرعة على تلك الاعمال  
 أما الاعمال التي يأتي بها العبد فلهما مكان أحدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة  
 بقوله اياك نعبد والثاني علمه بأنه لا يمكنه الا اتيانها الايمان بالله تعالى واليه الاشارة  
 بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر وأما الاشارة المتفرعة على  
 تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا  
 الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكاسون المحقون  
 الخاسرون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته وانجلي لاجل العمل به واليه الاشارة  
 بقوله أنعمت عليهم والطائفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة  
 المؤمنون واليه الاشارة بقوله غير المضمون عليهم والطائفة الثالثة الذين اخلوا  
 بالاقتداءات الصالحة وهم أهل البدع والكفر واليه الاشارة بقوله هؤلاء الضالين اذا  
 عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين أحدهما  
 أن يحاول تحصيلها بالفكر والتصور والاستدلال الثاني أن تحصل اليه بمحصولات  
 المتقدمين فيستكمل نفسه بقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله  
 صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون  
 اقتداؤه بأقوال العقول الطائفة الحقبة الذين جمعوا بين العقائد الصالحة والاعمال  
 الصالحة وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم  
 المضمون عليهم وبالطائفة الذين اخلوا بالعقائد الصالحة وهم الضالون وهذا آخر السورة  
 وعند الوقوف على ما تضمنه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعبرة  
 في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله (ولقد ذكرت من أبي آدم  
 وحسنهم في البر والبحر ورفقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا  
 تفضيلاً) قبل في تكريمه ابن آدم كرم الله على العقل والنطق والقيز وانطق والصورة  
 الحسنة والقائمة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد وقيل يسليطهم على  
 ما في الارض وتضيق عليهم وقيل كل شئ يأكل بقية الابن آدم وعن الرشيد  
 أنه حضر طعاماً فادعى الملائكة وعنده أبو يوسف فقال له يا في تضرع بذلك ابن عباس  
 قوله تعالى واتذكر من أبي آدم جعلناهم أصابع يأكلون بها فاحضرت الملائكة  
 فردوا كل بأصابعه على كثير ممن خلقنا هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب  
 بن آدم تفضيلاً أن ترفع عليهم الملائكة وهم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والمحب من  
 الجبرة كيف تمسكوا في كل شئ وكبروا حتى جسرهم عادة المكابرة على العصبية التي

هي تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما سمعوا تفضيل الله امرهم وتكثيره مع  
 تفضيل ذكرهم وعلموا ان اسكنهم وأقربهم وكيف نزلهم من أنبيائه منزلة أنبيائه  
 من أمهم ثم جزمهم فوط التعصب عليهم الى أن لفقوا أقوالا وأخبارا منها قالت الملائكة  
 ربنا انك أعطيت في آدم الدنيا ما لا يكون منها ويجمعون ولم تعطنا ذلك فاعطنا في  
 الآخرة فقال وعزني وجلالي لا أجل ذرية من خلقت يدي كما قلت له كُن فكان  
 رويوا عن أبي هريرة أنه قال المؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده ومن  
 ارتكبهم أنهم فسروا كثيرا بمعنى جميع في هذه الآية وخذوا حقيقا سلوا الذوق  
 فلم يحسوا يشاعة قولهم وتفضلناهم على جميع عن خلقنا أي جماعة عن خلقنا على أن  
 معنى قولهم على جميع عن خلقنا أشبه لخلقهم وأقضى لعبودهم ولكنهم لا يشعرون  
 فأنظر الى قسطنطين وتبنيهم بالتأويلات البعيدة في عداوة الملائكة **أن جبريل**  
 عليه السلام غاظم حين أهلك مدائن قوم لوط فقلنا الضميمة لا تصل عن قلوبهم  
 (من الكشاف) فجاوزاه عن مؤلفه حيث تجاوز حد الانصاف وتفضلناهم  
 على كثير من خلقنا تفضيلا بالغلبة والاستيلاء أو بالشرف والكرامة والمستثنى  
 جنس الملائكة أو الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل  
 بعض أفراد والمثله موضع نظر وقد أول الكثير الكل وفيه نصف (من أنوار  
 التنزيل البيضاوي رحمه الله) قوله والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ المراد  
 بالاستثناء معناه المفقود وهو الخارج عما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير  
 بالذكر فإنه يقتضي أن غيرهم لم يفضل عليه واللام يمكن تخصيص وجه والمراد  
 بالملائكة ههنا أفاضلهم أو الخواص منهم على المذهبين المذكورين في الأصول  
 إذ لم يذهب أحد الى أنهم الجن أو غيرهم قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الخ  
 جواب لسؤال واعتراض على الزمخشري كغيره عن قال أن ظاهر الآية يدل على  
 تفضيل الملك على البشر وهو مخالف للمشهور من مذهب أهل السنة قد دفعه بأن  
 تفضيل جنس على جنس آخر لا يقتضي تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر  
 فالمراد بالجنس في كلامه الاستفراق أي اللازم من التظم عدم تفضيل جنس البشر  
 بمعنى كل فرد فرد منه على جنس الملك إذ بنو آدم عام وليست اضافته للعهد فكدا  
 ضمه أو على الخواص منهم فلا ينافي ذلك تفضيل بعض أفراد البشر على كل الملك  
 أو على بعضه على المذهبين في المسئلة ثم المسئلة تختلف فيها بين أهل السنة فهم  
 من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم الصلاة والسلام مطلقا ونقل عن  
 ابن عباس رضي الله عنهما واختاره الزجاج ومنهم من فصل فقال الرسل من  
 البشر أفضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم  
 عموم الملائكة على عموم البشر وعليه أكثر الحنفية والاشعرية ومنهم من عم تفضيل

اليكمل من فوج الانفسان نبيا كان ذوليا ومنهم من فضل المكرويين من الملائكة  
 مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب  
 الرازي والغزالي قولة والمسئلة موضع نظر مراده ما ذكر في الكتف من أن هذه  
 المسئلة لا تستند الى دليل قطعي ولا يتولد دليل من أدلتها عن الطعن ولذا لم يضل أحد  
 من أصحاب الاقوال فيها ولم يفسد الى بدعة لعدم اخلافة بتعظيم القرين قولة وقد  
 أول الكثير بالكل كما أن القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف لانه لم يرد في القرآن  
 ولا في كلام القصاص بهذا المعنى وعلى تسليمه لا فائدة لذكره حيث قد كذا قيل لكن  
 المستند وجه الله تعالى في هذا الزمخشري مع أنه قيل انه فسر الا كثر في قولة تعالى  
 وما يتبع أكرمهم الاظنا بالجميع فكأنه أراد أنه تعسف هنا لان من التبعية تنادي  
 على خلافه وكونها بانية خلاف الظاهر وإذا كان التفضيل في الغلبة والاستيلاء  
 لا يكون دليلا على المدعى لان التفضيل المختص فيه كونهم أقرب منزلة عند الله وأكثر  
 ثوابا (من حاشية المولى الشهاب الخفاجي) وتفصيل هذه المسئلة بأدلتها وأجوبتها  
 وأسئلها في التفسير الكبير للامام الرازي في سورة البقرة عند قوله تعالى وإذا قلنا  
 للملائكة اسجدوا لآدم قلنا من أودى ذلك فراجع (الدليل) هو المرشد الى المطلوب ويذكر  
 ويراد به الحال ومنه يادليل التمييز أي هاديهم الى ما تزل به حيرتهم ويذكر براديه  
 العلامة المنصوبة لعرفة المدلول ومنه سمي الدخان دليلا على النار ثم اسم الدليل  
 يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيا كان أو شرميا قطعيا كان أو غير قطعي حتى سمي  
 الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة والدلالة  
 كون الشيء بحيث يقيد الغير علما إذا لم يكن في الغير مانع كزاحة الوهم والغلبة بسبب  
 التواغل الجسمانية والدلالة أعم من الارشاد والهداية والايصال بالفضل معتبر  
 في الارشاد فلسفة دون الدلالة والدلالة تتضمن الاطلاع ولهذا يعمل معاملته حيث  
 يعتد به على ولم يعمل في الهداية التي معناها ذلك بل يعمل معها معاملته سائر  
 مضاهيها وما كان للانسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال وما لم يكن له اختيار  
 في ذلك فبضم كسرهما مثلا إذا قلت دالة التمييز لا يدفعه بالنفع أي له اختيار في ذلك  
 وإذا كسرهما لغناه حيث صار الخير محبة لا يدفعه فيصده ومنه كفيهما كان  
 والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر  
 لاثبات الاثر والاستدلال في عرف أهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء  
 كان ذلك من الاثر الى المؤثر أو بالعكس أو من أحد الامرين الى الآخر والتعريف  
 المشهور بالدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا يفتي أن الدليل  
 والمدلول متساويان كالأب والابن فيصير ~~فان~~ متساويين في المعرفة والجهاة  
 فلا يجوز أخذ أحدهما في تعريف الآخر لان المعرفة ينبغي أن يكون أجلى والتعريف

الحسن الجامع أنه هو الذي يلزم من العلم به أو الظن به العلم أو الظن بصحة شيء آخر  
 وأوهو التامين أعدا كل واحد دليل كما يقال الإنسان أمانة أو جاهل لا لشكك  
 والتعريف بأنه هو الذي يلزم من العلم به العلم بصحة شيء آخر هو تعريف الدليل القطعي  
 لا مطلق الدليل الذي هو أعم من أن يكون قطعيا أو ظنيا والدليل عند الأصولي  
 هو ما يمكن التوصل به بصح النظر إلى مطلوب خبري وعند المرافقة هو المقدمات  
 الخاصة بنحو العالم متغير وكل متغيرة وحادث ثم الدليل أيضا على بعض كافي العلوم  
 العقلية أو مركب من العقل والنقل لأن النقل المحض لا يضيء إلا بدم من صدق  
 القائل وذلك لا يعلم إلا بالعقل والادار أو تسلسل ودلائل الشرع خاصة الكتاب والسنة  
 والاجماع والقياس والعقليات الخاصة كالتلازم والثاني والدوران والثلاثة الأولى  
 نظمية والباقيان عقليان والدليل القطعي قد يكون عقليا وقد يكون ظنيا  
 كالتواتر وقول النبي "مشاهدة من النقلات مما يتصل مشاهدة والاجماع والدليل  
 المرجح أن كان قطعيا كان تفسيره وان كان ظنيا كان تأويلا والدليل أن كان مرجحا  
 من القطعيات كان يحقق المدلول أيضا قطعيا ونسبي برهانا وان كان مرجحا من الظنيات  
 أو اليقيزات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنيا لأن ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل  
 والفرع لا يكون أقوى من الأصل ويسمى دليلا اقناعيا وامارة ولا يصح الدليل من  
 أن يكون على طريق الاستغال من الكلي إلى الكلي فيسمى برهانا أو من الكلي  
 إلى البعض فيسمى استقراء أو من البعض إلى البعض فيسمى تمثيلا واسم الدليل يقع  
 على كل ما يعرف به المدلول والجهة مستعملة في جميع ما ذكر والبرهان نظرية منطقية  
 وان كان المطلوب تصورا يسمى طريقة معرّفا وان كان تصديقا يسمى طريقة دلالية  
 والدليل يشمل القطعي والظني وقد يخص بالظني ويسمى الظني أمانة وقد يخص  
 بما يكون الاستدلال فيه من المعلوم إلى العلة ويسمى هذا برهانا انيا وعكسه يسمى  
 برهانا لميا وهو أولى وأقيد ثم الدليل السعي في العرف هو الدليل اللفظي المسعور وفي  
 عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي فالادلة السجعية أربعة قطعي الثبوت والدلالة  
 كالنصوص المتواترة فثبت بها الفرض والحرام القطعي بلا خلاف وقطعي الثبوت  
 ظني الدلالة كالاتيات المؤلفة وظني الثبوت قطعي الدلالة كآخبار الآحاد التي  
 مفهوماتها قطعية فثبت بكل منها الفرض الظني والواجب وكراهة التحريم والحرام  
 على الخلاف وظني الثبوت والدلالة كآخبار آحاد مفهومها ظني فثبت بها  
 السنة والاستصحاب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف والدليل القطعي  
 معنيان أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع  
 وبه ثبت الفرض القطعي ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ من  
 دليل هو قصد الوضع كك القياس والتظاهر والمشهور ويسمى بالظني اللازم العمل



فما يعتقده المجهول من هو ان ما يطل به كالمعمل وهو دون القطعي ويسمى بالفرض  
القطعي كمقدار المسح وما يغسبه وهو دون الفرض فوق السنة ويسمى بالواجب  
والفرض العملي كدعاء الوتر واختلق العقلاء في أن التمسك بالادلة العقلية هل يفيد  
اليقين أم لا فقال قوم لا يفيد اليقين البتة لاحتمال التقلبات للثقل والجواز والاشترار  
والحذف والاضمار والتخصيص والتسريح وسخط الرواة في نقل معاني المفردات  
والتصريف والاعراب والتقديم والتأخير وكل واحد منها غلبه فما توقف عليها  
فهو قطعي بخلاف العقليات فمربما اقترنت بالادلة العقلية أمور يعرف وجودها  
بالاخبار المتواترة فتلك الآراء تتنق هذه الاحتمالات فينتهت تصديق اليقين فالكلام على  
الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل الثقل ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه  
وقدرته ونبوة الرسول وحذو الدور كما لا يثبت بالدليل العقلي ما لا يتبع اثباته ونفيه عقلا  
كالكثيرات كليات ومقادير الثواب والعقاب وأحوال الجنة والنار وما عهد من  
القسمين كوحداية الصانع وحدوث العالم ثبت بها ما اذا تعارض العقل والنقل  
يؤثر العقل ولورج النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل وهو  
الثقل فيلزم القدح في النقل ويكتفي في المقام الخطاب بالثقل ويقنع بظن أنه افاده وأما  
المقام الاستدلال في فهو ما يطلب فيه ما افاده الخطاب سواء كان المقام مما يستحسن  
أن يقام عليه البرهان أو يكون من الظنون والدليل الذي يكون دليلا على اثبات  
المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم هو النهاية في الحسن  
والكمال وليس كذلك الدليل الذي يكون مثبتا للحكم الا أنه لا يكون دافعا لمعارضة  
الخصم (الى هنا لم نسم تعريفاً أي البقاء الكفوى عليه الرحمة) قوله  
تعالى وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسار واذا  
أنعمنا على الانسان أهرض ونأى بيمينه واذا مسه الشر كان يؤسأ قل كل يعمل  
على شاكته فربكم أعلم بما هم من هو أهدي سبيلا أعلم أنه تعالى لما أطلب في شرح الالهيات  
والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر ثم أتبعه بالأمر بالصلاة ونبيه على  
ما فهم من الاسرار وانما ذكر كل ذلك في القرآن أتبعه ببيان كون القرآن شفاء ورحمة  
فقال وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة ولنظرة من ههنا ليست لتبعض بل هي  
لجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وتنزل من ههنا الجنس  
الذي هو قرآن ما هو شفاء لجميع القرآن شفاء للمؤمنين واعلم أن القرآن شفاء من  
الامراض الروائية وشفاء ايضا من الامراض الجسمانية أما كونه شفاء من  
الامراض الروحية وحاجة قضاها وذلك لأن المرض الروحي نوعان الاعتقادات الباطلة  
والاخلاق المذمومة اما الاعتقادات الباطلة فاشدها فسادا ما كانت في الالهيات  
والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرآن كتاب مشتمل على دلائل المذهب الحق

في هذه المطالب وإبطال المذاهب الباطلة فيهما ولما كان أقوى الأمراض الروحية  
هو الخلق في هذه المطالب وقرآن مشغل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المذاهب  
العايلة من العيوب الباطلة لا جرم كان القرآن شفا من هذا النوع من المرض  
الروحي وأما الأخلاق المذمومة فالقرآن مشغل على تفصيلها وتعرف ما فيها من  
المفاسد والأرشاد إلى الأخلاق الفاضلة والأعمال الحمودة فكان القرآن شفا من  
هذا النوع من المرض فثبت أن القرآن شفا من جميع الأمراض الروحية وأما كونه  
شفا من الأمراض الجسدية فلا لأن التبرك بقرآنه يدفع كثيرا من الأمراض ولما  
اعترف الجاهل ومن الفلاسفة وأصحاب الفلسفات بأن لقراءة القرآن في الجبهة والعظام  
التي لا يفهم منها شيء آثار عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلا يكون  
قراءة القرآن العنبر المشغل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعليم الملائكة المقربين  
وتحقير المردة والشاطين سبيل الحصول للمنافع في الدنيا والدين كان أولى وبنا **كذلك**  
ما ذكرنا بما زوى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقرآن فلا شفاء الله  
وأما كونه رحمة للمؤمنين فاعلم أننا نؤمن أن الأرواح البشرية مريضة بسبب العقائد  
الباطلة والأخلاق الفاسدة والقرآن قسمان بعضه يفيد الخلاص عن شبهات الضالين  
وتجويبات المبطلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتساب الصلوات  
العالية والأخلاق الفاضلة التي يصل بها الإنسان إلى جوارب العالمين والاختلاط  
بمرارة الملائكة المقربين وهو الرحمة ولما كانت إزالة المرض مقدمة على السعي  
في تكميل موجبات الصحة لا جرم بدأ الله تعالى في هذه الآية بذكر الشفاء ثم أتبعه  
بذكر الرحمة واعلم أنه تعالى لما بين كون القرآن شفاء ورحمة للمؤمنين كونه عيوبا  
للنصارى والضالين في حق الظالمين والمراد بهم المشركون وإنما كان كذلك لأن جماع  
القرآن ينذرهم غيظا وغضبا وحقدا ووحدا وهذه الأخلاق الذميمة تدعوهم إلى  
الأعمال الباطلة وصدور تلك الأعمال الباطلة يزيد في تقوية تلك الأخلاق الفاسدة  
في جواهر قلوبهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفساني يحمل على الأعمال العاصدة  
والآثيات تلك الأعمال يقوى تلك الأخلاق فهذا الطريق يصير القرآن عيبا للترايد  
هو لاء المشركين الضالين في درجات الخزي والفساد والتكامل ثم أنه تعالى  
ذكر السبب الأصلي في وقوع هؤلاء الجاهلين الضالين في أودية الضلال ومقامات  
الخزي والتكامل وهو حب الدنيا والرغبة في المال والجاه واعتقادهم أن ذلك  
انما يحصل بسبب جهلهم واجتهادهم فقال وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى  
جهنمه يعني أن نوع الإنسان من شأنه إذا غلبت قسوده ووصل إلى مطلوبه اعتد وصار  
غافلا عن عبودية الله مقتردا من طاعته **كما قال** تعالى إن الإنسان ليطغى أن رآه  
استغنى أمرض أي ولي ظهره إلى عرضه أي ناحيته ونأى بجهنمه أي تباعد ومعنى

الخائى في القصة البعد والاعراض من الشيء وهو أن يولييه مرض وجهه والنأى  
 بالحجاب أن يولى عنه عطفه ويولييه ظهره وأراد الاستصغار لأن ذلك من عادة  
 المتكبرين ثم قال تعالى وإذا مسه الشرّ كن يؤسأى إذا مسه الشرّ من فقر أو مرض  
 أو نازلة من التوازل كن يؤسأنديد اليأس من روح الله أنه لا يأس من روح الله إلا  
 القوم الكافرون والحاصل أنه إذا غار بالنعمة والدولة اعتز بها فغنى ذلك كراهه  
 تعالى وإن بقى في الحرمان من الدنيا استولى عليه الأسف والحزن ولم يتفرغ لذكر الله  
 فهذا المسكين محروم أبدا عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته  
 قال المزاج الشاكلة الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذو ثوبا كل أي ذنب منه  
 طريق كثيرة ثم الذي يحوى هذا وأن المراد من الآية ذلك قوله تعالى بعد ذلك فربكم  
 أعلم بهم هو أحدى سبله وجه آخر وهو أن المراد أن كل أحد يفعل على وفق  
 ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه فإن كانت نفسه قسا مشرقة سرّ ظاهرة علوية  
 صدرت عنه أفعال فاذلة كريمة وإن كانت نفسه قسا كدرة ذلة خبيثة غلة  
 ظلمانية صدرت عنه أفعال خبيثة فاسدة وأقول العقلاء اختلوا في أن النفوس  
 الناطقة البشرية هل هي مختلفة بالماهية أو لا عنهم من حال أنهم مختلفة بالماهية وإن  
 اختلاف أفعالها وأحوالها لاجل اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال  
 أنهم متساوية في الماهية واختلاف أفعالها لا يوجب اختلاف ماهاياتها بل لاجل  
 اختلاف أحوالها والاختلاف عندى هو القسم الأول والقرآن مشعر بذلك وذلك لأنه  
 تعالى بين في الآية المتقدمة أن القرآن بالنسبة إلى البعض يقيد الشفاء والرحمة  
 وبالنسبة إلى قوم آخر ين يقيد الخسار والخزى ثم أتبعه بقوله قل كل يعمل على  
 شاكلته ومعناه أن اللائق بذلك الخسار الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الشفاء  
 والرحمة وأن اللائق بالنفوس الخبيثة أن يظهر فيها الخسار والخزى كما أن الشمس  
 تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسوّد وجهه وهذا الكلام انما يتم  
 المقصود منه إذا كانت الأرواح والنفوس مختلفة بماهاياتها لبعضها مشرقة صافية  
 يظهر فيها من القرآن نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها من القرآن ضلال  
 على ضلال وبكالم على نكال قوله تعالى وبألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي  
 وما أوتيت من العلم الا قليلا اعلم أنه تعالى لما ختم الآية المتقدمة بقوله قل كل يعمل  
 على شاكلته وذكرنا أن المراد منه مشاكلة الأرواح للأفعال الصادرة عنها  
 وجب البتة ههنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألوهم الروح وفي الآية  
 مسائل المسئلة الأولى للمفسرين في الروح المذكور في هذه الآية أقوال وأظهرها أن  
 المراد منها الروح الذي هو سبب الحياة وروى أن اليهود قالوا لقرين سليمان محمد ابن  
 ثلاثة فان أخبركم بثنتين وأصلك عن الثالث فهو نبي ملوه عن أصحاب الكهف وعن

ذى القربى وعن الروح فساألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الثلاثة فقال  
 عليه الصلاة والسلام غدا أخبركم ولم يقل ان شاء الله فانه قطع عنه الوسى أو بعين يوم  
 ثم نزل بعده ولا تقولن لشيء انا فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم سئلهم قصة أصحاب  
 الكهف وقصة ذى القرنين وأبهم الروح ونزل فيه قوله تعالى ويدأولون من الروح وبين  
 أن يقول ان خلق فاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما أوتيت من العلم الا قليلا  
 ومن الناس من طعن في هذه الروايات وجزموا قولها أن الروح ليس أعظم شأنها ولا أعلى  
 درجة من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فأى مانع يمنع من  
 معرفة الروح وثانيها أن اليهود قالوا ان أجاب عن القسطين ولم يجيب عن الروح فهو نجي  
 وهذا بعيد من العقل لان قصة أصحاب الكهف وقصة ذى القرنين ليست الا حكاية  
 من الحكايات وذكر الحكايات يمنع أن يكون دليلا على النبوة وأيضا فالحكاية  
 التى يذكرها ما أن تستقبل العلم بنبوته أو بعد العلم بنبوته فان كل قبل العلم بنبوته  
 كذبوه فيها وان كان بعد العلم بنبوته حينئذ صارت نبوته معلومة بذليل قبل ذلك  
 فلا فائدة في ذكر هذه الحكاية وأما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا بعد جعله  
 دليلا على صحة النبوة وثالثها أن مسئلة الروح يعرفها أصاغر الفلاسفة وأراذل  
 المتكلمين فلو قال الرسول الى لا أعرفها لا ورت ذلك ما وجب التصديق وانتهى برفار  
 الجاهل بعقل هذه المسئلة يفيد تحيرا أى انسان كان فكيف الرسول الذى هو أعلم  
 العلماء وأفضل الفضلاء ورابعها أنه تعالى قال في سورة الرحمن علم القرآن وقال  
 ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال وقل رب زدنى علما وقال في سورة  
 القرآن ولا تطلب ولا يابس الا فى كتاب مبين وكان عليه السلام يقول أنا لا أعرف هذه  
 الاشياء كما هي فمن كان هذا حاله وصفته فكيف يلقى به أن يقول أنا لا أعرف هذه  
 المسئلة مع أنها من المسائل المشهورة المذكورة بين جهه ورائها خلق بل المختار عندنا  
 أنهم سألوهم عن الروح وأنه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه  
 وتقريره أن المذكور فى الآية أنهم سألوهم عن الروح والسؤال عنه يقع على وجوه  
 كثيرة أحدها أن يقال ما هي الروح أهو متصير أم حال فى المتصير أم موجود غير  
 متصير ولا حال فى المتصير وثانيها أن يقال الروح قديمة أم حادثة وثالثها أن يقال  
 الارواح هل تبقى بعد موت الاجسام أو تفتنى ورابعها أن يقال ما حقيقة سجادة  
 الارواح وشقاوتها وبالجملة فالباحث المتطعم بالروح كثيرة وقوة تعالى وبسألونك عن  
 الروح ليس فيه ما يدل على أنهم عن أى شيء من هذه المسائل سألوها الا أنه تعالى لم يذكر فى  
 الجواب عن هذا السؤال قوله قبل الروح من أمر ربى وهذا الجواب لا يلىق  
 الا بمتلئين من المسائل التى ذكرناها احدهما السؤال عن ماهية الروح والثانية  
 عن قدمها ووجودها فالبحث الاول فهو أنهم قالوا ما حقيقة الروح وما هيته

هو عبارة عن أجسام موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبايع  
 والاخلط أم هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أم هو عبارة عن مرض آخر  
 قائم بهذه الأجسام أم هو عبارة عن موجود يغير هذه الأشياء فأجاب الله بأنه  
 موجود يغير هذه الأجسام ولهذه الاعراض وذلك لأن هذه الأجسام وهذه  
 الاعراض أشياء تحدث من امتزاج الاخلط والعناصر وأما الروح فإنه ليس كذلك  
 بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله **كن** فثابروا فما كان شيئا مقابرا  
 لهذه الأجسام ولهذه الاعراض فما حقيقة وما هيته فانا لا نقول شيئا سوى هذه  
 الاعراض وهذه الأجسام فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بأمر الله وتكوينه  
 وتأثيره في إعادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخصوصية  
 فإن أكثر حقائق الأشياء وما هيته ما يجوز له فانا نعلم أن السكينة له خاصية تقطع  
 الصفر عما إذا أردنا أن نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها الخصوصية فذلك غير  
 معلوم ثبت أن أكثر المعاني والمقتضى مجهولة ولا يلزم من **كن** كونها مجهولة فيها  
 فكذلكها فهذا هو المراد من قوله تعالى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وأما البعث الثاني  
 فهو أن لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيده وقال فلما جاءه  
 أمرناؤى فعلن ما يقول قل الروح من أمر ربي أي من فعل ربي وهذا الجواب يدل على  
 أنهم سألوه الروح قديمة أم حادثة فقال بل هي حادثة وإنما حصلت بفعل الله وتكوينه  
 وإيجاده ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا بمعنى أن  
 الارواح في مبدأ الضرورة تكون خالية عن العلوم والمعارف ثم تحصل فيها المعارف  
 والعلوم فهي لا تزال تكون في التغير من حال الى حال وفي التبدل من نقصان الى  
 كمال والتبدل والتغير من امارات الحدوث بقوله قل الروح من أمر ربي يدل على  
 أنهم سألوه الروح حادثة أم لا والجواب بأنها حادثة واقعة بتخليق الله وتكوينه  
 وهو المراد من قوله قل الروح من أمر ربي ثم استدل على حدوث الروح بتغيرها من  
 حال الى حال وهو المراد بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا فهذا ما نقول في هذا الباب  
 من التفسير الكبير لإمام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة وأما المسئلة الثانية  
 والثالثة الى السادسة ففي بيان الروح وتجزؤ النفوس الناطقة وغيرهما مما يتعلق  
 بهذا الباب نفيا وإثباتا فان أردت الاستقصاء فاعلم ان محط هذه المسائل منه  
 والسلام (فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال) هذه المسئلة من جملة المسائل  
 الغامضة الشريفة التي قل من اهتدى الى مغزاها وسلك ميل جدواها واختلفت  
 فيها الآراء وتشعبت فيها المذاهب والاهواء وتجهت فيها الافهام واضطربت آراء  
 الانام فذهب جماعة كالعزلة ومن يحدوحدوهم الى أن الله تعالى أوجد العباد  
 وأقدرهم على تلك الافعال وقوض اليهم الاختيار فهم مستغنون بإيجاد تلك الافعال

على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم  
 الكفر والمعصية وقالوا على هذا فظهر امدود الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي  
 وفائدة الوعد والوعيد الباقى استحقاق الثواب والعقاب الثلاثة تنزيها لله تعالى عن  
 ايجاد القبايح والنزوم من انواع الكفر والمعاصي والمساوي ومن الخلوام تنزه الكون  
 عن اوجها يلزمهم فيما ذهبوا اليه من انبثاق الشر كقوله تعالى بالحق قد خلقنا الانسان  
 الوجود يجعل له على الاطلاق ولا شبهة في ان غلبة الخير من جعل افراد النسل كلهم  
 خالقين لانفسهم مستحقين في ايجادها الشئ من غلبة الخير من جعل الاصنام  
 اودالكوا كعبتها من الله تعالى في ايجادها من ان راد الله تعالى عن الخلق من خلقه ملكه  
 وان ما كرهه يتركه ولا يفرده اليه وذلك لانه لا يخلو من شئ من شئ في السلطنة  
 والمملكة تعالى القدير من ذلك هو اصبكيرا وذهب جماعة اخرى كالاخرى  
 ومن يخلو حقهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادة تعالى من غير واسطة  
 سواء كان من الامور القائمة بذاتها ومن الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد  
 وارادتها واشواقها ووساوسها وطاعتها ومعاصيها وقهرها وقولون ان ارادة  
 الله تعالى مطلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشهر من الناس ان  
 كل ما يقع في العالم فهو قضاء الله وقدره وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم  
 ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا مزيد ولا مؤثر في الوجود والايحاء الا الله  
 تعالى من الشريك في الخلق والايحاء فعمل ما يشاء منكم ما يريد لا حاجة اليه  
 ولا اقلضاه لا يشاء ما يشاء ولا يستلزم ولا يعمل في خلقه في خلقه في خلقه في خلقه  
 وتقيها بالنسبة اليه بل يصن صدور كماله تعالى والاسباب الفاعلة  
 كالاقلال والكواكب واضعها لحدوث الحوادث الارضية واتخاص الافسان  
 والحويان وكسدرها فاعلموا وحر كتبها هي مما ربط بها وجود الاشياء بحسب  
 الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها  
 في وجود شئ من الاشياء لكنه تعالى اجري عاده بانه يوجد تلك الاسباب اولاً ثم يوجد  
 تلك المبيات متيها والتحقق ان المبيات ملزمة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم  
 لقدرته الله وتقدريه لها من ثواب التصلن والتصور في التأثير بحيث يحتاج  
 في تأثيره شئ الى واسطة شئ آخر وقد اجر بين هاتين الطائفتين التفاضل  
 والاشتباه بالحد والاشتبهالات بينهما ومعارضة حتى الايت القرآنية والاخايف  
 النبوية فانها شاعروا في هذا الباب وذهب طائفة اخرى ونعم الحكيم  
 ونحوه من الامة الى ان الاشياء في قول الوجود من المبدأ التعلاني متعارضة  
 في بعضها لا قبل الوجود الابد وجود الاخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الابد  
 وجود الجوهر مقدوره تعالى على غاية الكمال بعض الوجود على الحكاكي على قريب

في الوجود من غير سبب أو سبب كثر فلا يدرك مثل ذلك في الوجود الا بعد  
 سبق أمره في أسباب وجوده وهو سبب الأسباب من غير سبب وليس ذلك انقله  
 في القدرة بل التقصان في القابلية وكيف يتوهم التقصان والاحتياج مع أن السبب  
 المتوسط أيضا صادر عنه فانه سبحانه غير محتاج في إيجاد شيء من الأشياء إلى أحد  
 غيره وقال الأريب في وجود موجود على أكمل وجه في الخير والجلود لا في أنه صمد  
 الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ التقطع فالصادر عنه أما غير محض كلالته  
 ومن ضالحها ولتأنيدهم فيكون الخيرة غالب على الشر كثيرهم من الجن والانس  
 فتكون الخيرات داخله في قدرته تعالى بالإصالة والشرور والأزمنة للغير  
 داخله فيها بالتبعية ومن ثم قيل أن الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة من العباد  
 ولكن لا يرضى بها على قياس من لست بالحية أصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع  
 أصبعه فانه يضار قطعها بأرادته لكن بتبعية إرادته السلامة ولولا الخير والقطع أصلا  
 يقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به إشارة إلى الفرق بين الخلق  
 وأنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الأولين وأسلم من الآخر ثالث وأصح عند ذوي  
 البصائر النافعة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الخير والتقصير وخير الأمور  
 أوسطها وذهبت طائفة أخرى وهم الراسخون في الله لهم أهل الله خاصة إلى أن  
 الموجودات على تباينها في الذات والصفات والأفعال وترتيبها في القرب والبعد من  
 الحق الأول والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة الهية بلامعة يلجس حقائقها  
 وطبقاتها لا يجمع أن المركب من المجموع شيء واحد وهو الحق سبحانه حاشا الخشب  
 الإلهي من وصفا للكثرة والتركيب بل يعني أن تلك الحقيقة الإلهية مع أنها في غاية  
 البساطة والاحدية تغدو لها في أعظم السموات والأرضين ولا ذرة من ذرات  
 الأكوان الوجودية الاغورا لاوارحيط بها ظاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما  
 كسبت وهو مع كل شيء لا يجارفة وغير كل شيء لا يمزاج له وهو الذي في السماء والارض  
 الأرض وهذا المطلب الشريف الغامض الطيف بما وجدده وحصلوه بالكشف  
 والشهود عقيب رياضهم وخلواتهم وهو عما أقام عليه الروحان مطابقا للكشف  
 والوجدان فاذن كما أنه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل  
 الا فله لا يعني أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل يعني أن فعل زيد مع أنه فعله  
 بالحقيقة دون الجواز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي  
 العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع عامة مخلوقته وحوله ينزل منزلة  
 الأشياء من فعلها كما أنه مع غاية تقيده وتقدمه لا يتحكمونه أرض ولا سما كما في قوله  
 تعالى وهو معكم أينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد

جميع كسبة الوجود والسمع والبصر وما أثار الحواس وصفاتها وأفعالها واتصالها  
 من الوجه الذي يصيبه ينسب إليه تعالى حكماً أن وجوده زائد بعينه أمر متحقق في الواقع  
 منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالجاز وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول فكذلك  
 علمه وأرادته وحركته ومكونه وجميع ما يصدق عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالجاز  
 والكذب فالإنسان فاعل لما يصد عنه ومع ذلك فتعلمه أحد أقاويل الحق على الوجه  
 الأصلي الأشرف الألائق بأحدية ذاته لا بشيئية أفعال ونقص وتثنية ومخالفة  
 بالأجسام والأوابس والاشقياس تعالى عن ذلك علواً كبيراً فالتثنية والتقدير يرجع  
 إلى مقام الأحادية التي يستلزمه كل شيء نحو الواحد الذي ارتأى ليس أحد غيره  
 في ذاته والتثنية راجع إلى مقامات الكثرة والمخلوقة والمخاض كلها راجعة إلى وجهه  
 الاحتمالي وهو القابل للآلية والمداخيل والتقدير وذلك لأن شأنه أفاضة الوجود على  
 كل موجود والوجود مذكور غير محض كما علمت وهو المفعول والمفاض والتشور  
 والاعدام غير مفعولة وكذا الماهيات ما شئت راجعة الوجود كما مر من أراضين الكتب  
 نجس والوجود الفاض عليه بما هو وجود طاهر النجس وكذا الكافر نجس العين من  
 حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لأنه طاهر الأصل وإنما اختلطت  
 الموجودات بالاعدام والظلمات والأوابس بعدها فمن تبع الوجود والتور كقول  
 النحوي الواقع على الفاذورات والأوابس والمواضع الكثيفة فإنه لا يخرج من التورية  
 والمقابيل وقوله عظيم ولا يتخلف صلتها من الرأفة الكثرية في قوتها إلا بالبرهان  
 فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث خصصه وجوداً أو أثر وجود خبر  
 وحسن ليس فيه شرية ولا هيبة ولكن الشبهة والتعجب من حيث نفسه من النقص ومن  
 حيث منافاته لغير آخر وكل من هذين يرجع إلى شئ عدم وعدم غير مفعول لأحد  
 فالجدة العلى الكبير فهذا أصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعركة النفس وقواها  
 أشد من على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية  
 كلها فعل النفس كما هو الصديق مع أنها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة لا بجسمي  
 الشريكين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في أفعال الفاعلين أنه أفعين أنه قد تقع  
 الشريكين اثنين منهم في فعل واحد كالتبسيط ونحوها ولا شبهة في أن المذهب الرابع  
 عظيم الجدة وشديد الميزة لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال الغبطة الكبرى والشرف  
 الأتم ويذهب جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال وبه يتمق معنى ما ورد من كلام  
 إمام الموحدين على عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل أمرين أمرين أذ ليس المراد  
 منه أن في فعل العبد تركيباً من الجبر والتفويض ولا أيضاً مضاه أن فيه خلواعهما  
 ولأنه اختيار من جهته فتواضعا من جهة أخرى ولأنه مضاف في ضرورة الاختيار  
 كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولأن العبد له اختياراً تاماً وبغير ناقص بل





أفلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فإن  
التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو  
فعل النفس فالأبصار مثل فعل الباصرة بلا شك لأنه احضار الصورة الباصرة  
أو انفعال البصر بها وكذلك السمع فعل السمع لأنه احضار الصورة المهيئة للسموعة  
أو انفعال السمع بها ولا يمكن شيء من هذا إلا بانفعال جسماني وكل منهما فعل للنفس  
بلا شك لأنها السميعة الباصرة بالمحققة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أن النفس  
تستخدم القوى فقط كنستخدم كتاباً أو نقاشاً الآن الاستخدام ههنا طبيعي وهذا  
صالح وفي المشهور يزعم قسور فان استخدم صانع فعل لا يكون بغيره صانعه  
لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناءً وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم  
أن يكون كاتباً فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون سمعاً  
بصيراراً فأنهم إذا رجعنا إلى وجداننا أن قوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل  
أدب الشجرتي وشعور حس وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة  
إلى قواها سمعية القرية من أفق عالم النفس ابصار القول أن النفس بعينها هي العين  
قوة باصرة وفي الأذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا  
الأخرى سائر القوى التي في الأعضاء فيها تبصر العين وتسمع الأذن وتبطن السدد  
وتشفي الرجل شيبسا ووردي الكلام القدسي كت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي  
يبصر به ويده التي بها يمشي ورجله التي بها يمشي فالتفكير مع وحدتها وتجودها  
من البدن وقواها وأعضاؤه لا يخلو منها عضو من الأعضاء عالياً سكيناً أو سافلاً  
لطيفاً كان أو كثيفاً ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت أو متحركة حيوانية كانت  
أو طبيعية بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس لأن وحدة النفس ضرب آخر من  
الوحدة يعرفه المكشفون وهويتها ظل للهوية الإلهية فلهها هوية أحادية جامعة  
لهويات القوى والمشار والاعضاء فتستل هويات سائر القوى والأعضاء في هويتها  
وتتصل إلتباساً في أيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي  
هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه التشاة  
الأدسية الشخصية ثم تنشأ التشاة الأخرى بالنفخة الثانية فإذا أتم قيام تنظرون  
وأشرقت أرض البدن الأخرى بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى عند القدر  
بالتقديرك لأن النفس محيطة بقواها ظاهرها علمها من بداها واليهامر جمعها  
وستنهاها كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مفرجها وكذلك جميع الموجودات  
كأين منه بتدبيره إليه نصير إلا إلى الله نصير الأمور (فصل في حل بقية الشبهة  
الواردة على الإرادة القدسية وبعض الشبهة الواردة على الإرادة الخالدة) فمنها أنه يلزم  
قدم العالم أو تخلف المراد إذا كانت إرادة الله على الوجه الذي يشبه الحكيم والمحققون

من الاسلامين من يحكونها عين ذاته عين الداعي الذي هو الصلح بالنظام الاتم  
 والجواب حجباً أشرف اليه في مباحث حدود الاجسام والطبائع الجسمية  
 وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية والالهية ومنها أنه ورد في كلامه تعالى لا يستل  
 عا يفعل فلو كان الشيء من أفعاله غائية أو داعية لكان السؤال بطل عن فعله تعالى  
 بآثره معقولاً فلماذا وقع التهي عن السؤال والمنع عن طلب الالهية في الكتاب والسنة  
 والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيها في التطليل وسلب الغاية عن فعله مطلقاً كما  
 حسبه الاشاعرة ومن يقتضي أثرهم بل المراد كما مرّت الاشارة والتصريح به في  
 مطلب لم يفعله المطلق في أفعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات  
 القريبة والمتوسطة ككون الطواحين من الانسان عريضة لغاية هي جودة المضغ  
 وهي أيضاً لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم الى غاية هي  
 تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل  
 وهي لغاية هي ضمان الكمال النفسي وغايتها حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم  
 الانفعال وغايتها الباري المتعالى وفي العلوم مثلاً علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق  
 وغايتها أن يكون آفة للعلوم النظرية الغير الآتية وتلك العلوم الغير الآتية اذا أخذت  
 على الاطلاق فتايتها نفسها لانها لغاية الاخيرة لتغيرها من العلوم الآتية واذا تجزأت  
 وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غاية وبعضها ذات غاية فان مباحث  
 الطبيعة والحركة والكون والقضايا مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي  
 مما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والرويات مطلقاً وغايتها علم التوحيد وعلم  
 الالهى وأحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايتها من حيث  
 الوجود هي الوصول الى جوارقه والقرب منه تعالى وغايتها القضاء والتوحيد وغايتها  
 البقاء بعد القضاء ولا غاية وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لبس لشي من  
 أفعاله من حيث كونه فعلاً على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن  
 لا فاعليه المخصوصة البعيدة منه أو المتوسط أغراض وغايات ولبسات مقربة منه  
 كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والمحركات بنفس ذاته الاحدية  
 الحققة من كل جهة ومنها أنه لو كان الكل بإرادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء  
 عتلاً وشرعاً ولذلك قد ورد في الحديث الالهى من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي  
 ولم يشكر نعمائي فليخرج من أرضي وسعائي وليطلب رياءي على أن الرضا  
 بالكفر والنقي كره وفسق وقد ورد وصح عن الأئمة عليهم السلام أن الرضا بالكفر  
 كفر وتعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب عنه الشيخ الفزاري وغيره كالامام  
 الرازي بأن الكفر من ضي لا قضاء لانه متعلق بالقضاء فلا يكون نفس القضاء نقص  
 نرضى بالقضاء لا بالمقتضى واستصوبه جماعة من الصوفية كما صاحب العوارف والمولى

الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم الحق الطوسي  
 في نقده المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء انما هو مقتضى  
 ليس بشئ لان القائل رضي بقضاء الله لا يعني به رضا بصفة من صفات الله انما يريد  
 رضا بما يقتضى تلك الصفة وهو المقتضى (والجواب الصحيح) أن الرضا بالكفر من  
 حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر (وقال أستاذنا السيد الأكرم) الفرق  
 بين القضاء والمقتضى "هنا لا يرجع الى طائل اليس اعتبار المقتضى بما هو مقتضى  
 راجع الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقتضى فاذا انما  
 الجواب الصحيح على ما هو متحققه أن الرضا بقضاء الله هو رضا بالذات أو بالقضاء  
 بما هو مقتضى بالذات واجب والكفر ليس بمقتضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل  
 انما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقتضيا من حيث هو لازم للتغيرات الكثيرة لا من  
 حيث هو ~~كفر~~ فاذا انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما  
 الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم غير ان كثرة نظم الوجود انتهى  
 كلامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الإيجابية  
 أو السلبية ولا شبهة أنها من باب الإضافات وقد يراد به صورة عملية تلزمها تلك  
 النسبة وكذا العلم والقدرة والارادة وأشياءها فعلى الأول كون القضاء مرضيا به  
 بوجوب ~~كون~~ المقتضى مرضيا به من غير فرق لأن المعاني النسبية تابعة لمعانيها  
 فاذا قيل هذا القاضي أو الحكم قضي أو حكم قضائيا أو حكما بالاطلاق فالمراد منه  
 المقتضى "ولامعنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقتضى شرا (وأما على الحق الثاني)  
 فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الأشياء الموحودة في هذا العالم الأدنى جميعا  
 في عالم علم الله تعالى على وجه مقتضى عقل شريف الهي خال عن النقائص والشرور  
 والاعدام والامكانات ولا شبهة في أن لكل موجود في هذا العالم الكون ما بآزانه  
 في ذلك العالم من جهة وجودية هي علمه مدوره ومبدأ تمكونه وهي لكونها في عالم  
 الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم  
 الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل أعوذ برب الفلق  
 من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرروا هذا ظهر الفرق بين القضاء  
 والمقتضى واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقتضى وأما ما ذكره  
 ناقد المحصل ان قول القائل رضي بقضاء الله لا يعني به رضا بصفة من الصفات  
 فخصه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هو من أصول الذوات  
 والجواهر ولا نسلم أن معنى قول القائل رضي بقضاء الله ليس بمعنى رضا بما سبق  
 في علمه وأيضا الرضا بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذه الحيثية كفر فخصه  
 أن علمه تعالى لما كان ضليعا ذكلى جهة وجودية في شئ من هذا العالم فهي بعينها

هي حقيقة معلومة له تعالى فكأن ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شي واحد بلا تغيير  
 في الذات ولا في الاعتبار كذا حقيقة كون الاشياء موجودة في أنفسها وحيدة  
 كونها معلومة له مرتبطة بشي واحد من غير تغير هذا وبها هو كدما ذكرناه ونشور  
 ما ذكرناه أنك اذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فصل في نفسك صورة الكفر  
 وصورة السواد فلا يكفر به ولا يسود به وجدانك لأن صورة الكفر في الذهن ليس يكفر  
 بذموم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فأتقن  
 ولا تقع في مزال الاقدام ومما يدل أيضا على أن مبادئ الاشياء الشرية والامور  
 المرفقة والمستقيمة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم أن يكون فيها شرية أو نقص  
 أو آفة على ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من أن الاسماء الجلالية القهرية له  
 سبحانه كالتمتع والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الاشرار والشرور كل كفرة  
 والشياطين والفقة وطبقات الجحيم وأهلها كما أن الاسماء الجالية اللطيفة كالرحمن  
 الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادئ وجود الاخيار والخيرات صككا لانياس والاولياء  
 والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها خير قالوا إن الشيطان الملعن مخلوق من اسمه  
 تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فجا جعلني وقر له فيما أقويتني فالماذات  
 والتعاضدات والتضامات في عالم التفرقة والشرور والتضاد متوافقات متصالحات  
 متحدات في عالم الوحدة بالجمية الخيرية ومنها أن فعل العبدان علم الله وجوده وتعلقه  
 به ارادته وقضاه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم تعلق به ارادته وقضاه  
 فهو ممنوع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له وأجيب عنه بالنقض والحل  
 أما النقض فليبرأ من مثله في حق الله في ارادته لا كون الخلد سعيًا عنده من أثبت له  
 تعالى ارادة متجددة (وأما الحل) فقال صاحب المحصل ومن يحدو وحدوه من اتباع  
 الشيخ الاشعري أن الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل أن الله تعالى  
 لا يشل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره (قال العلامة الطوسي في نقده) لو كان ذلك  
 مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى  
 في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب  
 أو ممنوع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب  
 والامتناع في العلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لأن القول بتابعية العلم للمعلوم  
 لا يجري الا في العلوم الانفعالية الخلد في العلم المضائي الرائي لانه سبب وجود  
 الاشياء والسبب لا يكون تابعًا للمسبب ولعل ذلك المحقق النافذ اغا ذكر هذا الجواب  
 نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شئيتها في الازل فالخلق في الجواب  
 أن يقال ان علمه تعالى وان كان سببًا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما  
 اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لسكونها من جهة أسباب

الفعل وعمله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكأن ذاته تعالى علة  
 فاعله لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توصيف العلل والشراائط وربط  
 الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام لكل شيء الذي هو عين ذاته كافي العلم البسيط  
 والعقل الواحد ولازم ذاته كفي العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من  
 امام المتأخرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصر مذهب  
 الاشعري من ابطال القول بالعلم والمعلوم فقال في المباحث المشرقية واعلم انك  
 متى حقت علمت ان النكته في مسئلة القدم والحدث والجبر والقدر شيء واحد  
 وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استعمال ان ينصده عنه  
 الفعل الاسباب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري  
 لما استحال ان يكون وجوبها بسبب متفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته  
 ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون  
 وجوبها لذاته العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا يجرم وجب استنادها  
 الى ذات الله تعالى فحينئذ يكون فعل العبد بفضله الله وقدره فان قيل اذا كان  
 الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان  
 الفعل بفضله الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى التضام وجوده واجبا والذي  
 اقتضى القضاء عدمه ممتهنا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان  
 يجب ان لا يكون الحيزان فاعلا للفعل والترك لكان علم بديه العقل كونهما قدرين  
 على الافعال قبل ما ذكره وقوة الجواب ان الامر والنهي وقوعهما ايضا من  
 القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فمن لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان الاغذية  
 الرديئة كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال  
 الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب (واما حديث  
 القدرة) فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب  
 القدرة والمعلوم لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل  
 ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول  
 يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض لالا في الآخرة والاخلال  
 بالواجب يدل اتعا على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدى  
 الى المحال محال فيستحيل من احد ان لا يعطى الثواب والعوض واذا استحال عدم  
 الاعطاء لازم وجوب الاعطاء فاذا من مقدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فلم  
 ان يكون الفعل واجبا بالتقسيم الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه  
 بالقضائه وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه  
 المرتبة ما ذكره في كتابه المحصل من قوله مسئلة الاودان تنتهي الى ارادة ضرورة دفعها

لتسأل وذلك بوجوب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره (فقال الشافعي) أقول قيل استناد الكل الى قضاء الله أمان أن يكون بلا قسوة في الالهياد الشئ  
 أو يكون متوسط والاول لا يقتضي اسماء الارادة الى ارادته والآخر لا ينافي  
 القول بالاختيار فان الاختيار هو الالهياد متوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك  
 القدرة والارادة من فعل الله بلا قسوة أو متوسط شئ آخر فاذن من قضاء الله وقدره  
 وقوع بعض الافعال تابع للاختيار فاعمله ولا يندفع هذا الابطامة البرهان على  
 أن لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا والحق  
 مؤثر فيه وعلته قريبة لا يهياده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو  
 الصحيح دون الثاني لما مضى من الفصل السابق أن حثية نسبة الفعل الى العبد هي  
 بعينها حثية نسبتته الى الرب وأن الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر  
 من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عقائد  
 حقائق الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء أكثر  
 الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من أن الكل  
 متفقون على أن الوجود معلول له على الاطلاق الا ان افكشاف وتبينه بالبرهان  
 القطعي والنور القلبي مسئلة توحيد الذات وأني ذلك لاحد من عرفناه ونظرنا الى  
 كتبه وكلامه متصفحين مفتحين ومنها أن الارادات الانسانية اذا كانت واردة من  
 خارج باسباب وعلى منتهية الى الارادة القدسية فكانت واجبة التحقق سواء ارادها  
 العبد أو لم ير ذلك ان العبد ملما مضطرا في ارادته ألبأنه اليه المشيئة الواجبة الالهية  
 وما تباين الأنبياء الله فالإنسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا تكون  
 ارادته بارادته والالتزيم الارادة متسللة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون  
 المختار ما يكون فعله بارادته لا ما تكون ارادته بارادته والالزام أن تكون ارادته تعالى  
 عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان أراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا ما يكون  
 ان أراد الارادة لله فعل فعل والالم بفعل على أن لاحد أن يقول ان ارادة الارادة  
 كالعلم بالعلم ووجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور العجيبة الاتزاع ويتضايف  
 فيه جواز الاعتبار الى حقله لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن  
 القاصر لعدم التوقف على هذا في الخارج (من الاسفار الاربعة) لصدر الدين  
 الشيرازي وهو من افاض الامامية المتأخرين ومن أمثال الصوفية المتصيرين رجه  
 اقه رجة راسعة (في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله في مولده ومبعثه  
 ومغازيه الى أن قبض عليه الصلاة والسلام) وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب  
 ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر  
 ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد

ابن عدنان واختلف التساويون فيه بعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم أبيه هاشم  
 عمرو وسعى هاشم الهاشم التريد والطعامه واسم عبد مناف المغيرة واسم قصي زيد وسمى  
 بجعل الاله جمع قبائل قريش فانزلها مكة وأما أم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي  
 آمنه بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب  
 ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ولا تعلم أنه كان لامنه أخ فيكون خالا لابي صلى الله  
 عليه وسلم ولا سكن بنو زهرة يقولون نحن أخوال النبي صلى الله عليه وسلم لأن  
 آمنه منهم أما جدته النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأمه الادنى فهي فاطمة بنت عمرو  
 ابن عائد بن عمران بن مخزوم وهذه أم عبد الله أبي النبي صلى الله عليه وسلم وأما جدته  
 النبي صلى الله عليه وسلم لأمه آمنه بنت وهب بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد  
 الدار (أخا لابي النبي صلى الله عليه وسلم) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسترضعا  
 في بني سعد بن بكر هوازن وكان ظميره حليمة بنت أبي ذؤيب واسم أبي ذؤيب عبد الله  
 ابن الحرث بن سعد بن بكر واسم أمه الذي أرضعته بلثامه الحرث بن عبد العزى بن سعد  
 ابن بكر وأخوه من الرضاعة عبد الله بن الحرث وأبنته بنت الحرث وجرادة بنت  
 الحرث وهي الشياطينة غلب على اسمها وأبنت فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس  
 سنين ثم ردت إلى أمه (أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) أول أزواجه خديجة بنت  
 خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي وأمتها فاطمة بنت زائدة بن الأصم من بني عامر  
 ابن لؤي وخديجة أم أولاد النبي صلى الله عليه وسلم جميعا إلا إبراهيم فإنه لما رية  
 القبطية وكانت خديجة عند عتيق بن عائد المخزومي فولدت له جارية ثم تزوجها بعده  
 أبوها هذرا بن نياض الأسدي ومات بمكة في الجاهلية وكانت ولدت له عند بن أبي  
 هاشم قنقريه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده ولم ينكح عليها امرأة حتى ماتت  
 وربي أنها هند فكان ربييه وكان تزوجها وهو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه  
 إلى أن قبضت أو بعد عشرين سنة وشهورا وكانت وفاتها بعد وفاة أبي طالب عام  
 بثلاثة أيام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة مسودة بنت زمعة وكانت  
 تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فمات ولم يعقب قنقريه رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم بعده وهي أول من تزوج من نسائه بعد خديجة رضي الله عنهما  
 ثم تزوج عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه بكر أو لم يتزوج بكر أغبرها وكان  
 تزوجها بمكة وهي بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهي بنت تسع بعد مقدمه  
 بسبعة أشهر وقبض عليه الصلاة والسلام وهي بنت ثمانية عشرة وقبضت إلى خلافة  
 معاوية وفوت سنة ثمان وخمسين وقد عاينت السبعين وقيل لها منذ فمك مع رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فقالت اني قد أحدثت بعده فادفنوني مع أخواني فدفنت بالقيع  
 وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت تحت



بنهم بن عبد الله بن حذافة السهمي وكان رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى  
 كسرى ولاحقه وماتت حصاة بالمدينة في خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه وتزوج  
 زريق بنت خزيمه من بن عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة وكانت قبله عند  
 عبيدة بن الحرث وماتت قبله وقال لها أتم المساكين وتزوج زريق بنت جحش الاسدي  
 من بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمه بنت عمة النبي صلى الله عليه وسلم أمها حمية  
 بنت عبد المطلب وهي أول من مات من أزواجه بعد وفاته في خلافة عمر رضي الله عنه  
 وكانت عند زيد بن حارثة وفيها نزلت واذا تقول للذي أنتم الله عليه وأنعمت  
 عليه أمسك عليك زوجك وتزوج أم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب واسمها رمة  
 وكانت تحت عبيد الله بن جحش الاسدي فتتصر وحك بأرض الحبشة فتزوجها  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذي حمل عليه رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم في حياها هو باقي بالمدينة عند مول لها وبقيت إلى خلافة معاوية وتزوج  
 أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة وكانت قبله تحت أبي سلمة بن عبد الأسد وأم سلمة  
 بنت عم أبي جهل وأخوها عبد الله بن أبي أمية كان من أشد قريش عداوة لقي صلى  
 الله عليه وسلم ثم أسلم فاستشهد يوم الطائف وتوفيت أم سلمة سنة تسع وخمسين بعد  
 عاتق بنته أشهر وأيام وتزوج ميمونة بنت الحرث تزوجها بن عباس رضي الله عنهما  
 على عشرة أميال من مكة وتوفيت أيضا بسرف سنة ثمان وثلاثين فدفنت هناك  
 وكانت قبل أن يتزوجها تحت أبي سبرة بن أبي رهم العامري وتزوج صفية بنت  
 حي بن أخطب النضيري وكانت عند رجل من بني دخير يقال له كنانة فضرِب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه بأمر أهل دمه وسبي أهلها وتزوجها وتوفيت  
 سنة ست وثلاثين وتزوج جويرية بنت الحرث وكان أغار على بني المصطلق وهم غزون  
 ولعمهم نسق على الماء فكانت جويرية بنت الحرث مما أصاب وتزوجها التي صلى  
 الله عليه وسلم وتوفيت سنة ست وخمسين وأما التي وهبت نفسها للنبي صلى الله  
 عليه وسلم قال أبو اليقظان هي خولة بنت حكيم السلمي وقال غيره هي أم شريك  
 الأزدي (أولاد النبي صلى الله عليه وسلم) ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة  
 القاسم وبه كان يكنى والطاهر والطيب وفاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم ومن ماوية  
 القبطية إبراهيم فأما القاسم والطيب فنانا مكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم  
 سبع ليال ثم مات وأما زينب فكانت عند أبي العاصي بن الربيع بن عبد العزى  
 ابن عبد شمس واسم أبي العاصي القاسم وأمه هالة بنت خويلد بن أسد بن عبد  
 العزى أخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان أسير يوم بدر فغنم  
 عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطلقه بغير فداء وأنت زينب النبي صلى الله عليه  
 وسلم بالمدينة فقدم أبو العاصي المدينة فأسلم وحسن إسلامه وماتت زينب بالمدينة

بعد صبر النبي صلى الله عليه وسلم اليها سبع سنين وشهرين وأما رقية فتزوجها  
 عتبة بن أبي لهب فامر به أبوها أن يطلقها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان  
 بالمدينة ومات بها بعد مقدمه المدينة سنة وعشرة أشهر وعشرين يوما وولدت  
 لعثمان عبدا لله ومات وهو ابن ست سنين وأما أم كلثوم فتزوجها عتبة بن أبي لهب  
 فصارها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لعثمان سنين وشهر  
 وعشرة أيام بعد مقدمه بالمدينة وأما فاطمة فتزوجها علي بن أبي طالب بالمدينة  
 بعد سنة من مقدمه المدينة وبني بها بعد ذلك بنوع من سنة ومات بعد وفات النبي  
 صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلي الحسن والحسين ومحمد وأم كلثوم الكبرى  
 وزينب الكبرى وأما إبراهيم من مارية القبطية فاته ولد بالمدينة بعد عثمان  
 سنين من مقدمه عاش سنة وعشرة أشهر وعثمانية أيام وكانت مارية عذبة المقوقس  
 ملك مصر (خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان فرسه يوم أحد السكب وفرس  
 أبي عروحة برده بن نيار يومئذ يقال له ملأوح والمرحز فرس رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم الذي اشتراه من الأعرابي وشهدته خزيمة بن ثبات وكان له عليه السلام  
 فرس يقال له لاز وفرس يقال له الطرب وفرس يقال له الحيف وفرس يقال له  
 لورد وكانت البغلة التي أهداهما إليه المقوقس يقال لها دلدل وبقيت  
 إلى زمن معاوية وكان له حمار يقال له يعقوب وكان له من الثور القصواء والجدعاء  
 والعصياء وضجكانت لقاحه التي أعار عليها عيشة بن حصن بالغاية عشرين لقحة  
 (أحواله صلى الله عليه وسلم) قالوا ورسول الله صلى الله عليه وسلم عام القيل وبين  
 عام القيل وعام الفجار عشرين سنة ودفعته أمه إلى أظفاره من بني سعد بن بكر  
 فلم يزل عندهم خمس سنين ثم ردوه عليها فخرجته أمه إلى أخوالها بالمدينة بعد سنة  
 فتوفيت بالأبواء وردته أم أيمن حاضنته إلى مكة بعد موت أمه وتوفي عبد المطلب  
 وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع أبي طالب عمه إلى الشام وهو ابن اثني عشرة  
 سنة وشهد الفجار وهو ابن عشرين سنة وخرج إلى الشام في تجارة خديجة وهو ابن  
 خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وأيام وبنيت الكعبة ورضيت قرين  
 بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلاثين سنة وبعت وهو ابن أربعين سنة ورأت قرين  
 النجوم برى بها بعد عشرين يوما من بيعته وتوفي عمه أبو طالب وهو ابن تسع  
 وأربعين سنة وعثمانية أشهر وأيام وتوفيت خديجة بعد أبي طالب بثلاثة أيام ثم خرج  
 إلى الطائف ومعه زيد بن حارثة بعد ثلاثة أشهر من موت خديجة وأقام بها شهرا  
 ثم رجع إلى مكة في جوار مطم بن عدى وأسرى به إلى بيت المقدس بعد سنة ونصف  
 من وقت رجوعه إلى مكة ثم أمره الله بالهجرة واقتضى عليه الجهاد فامر أصحابه  
 بالهجرة فخرجوا أو سالا وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعامر بن

فهي مولى أبي بكر وعبد الله بن أرقط ويقال أرقط ويقال أرقط الهذلي وخلف  
 على بني أبي طالب على ودائع مسكنات الناس عنده حتى أداها ثم ملق به وهاجر  
 إلى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين ودخل المدينة يوم الاثنين لالتقى عشرين ليلة خلت  
 من شهر ربيع الأول فكان التباريح من شهر ربيع الأول فرد إلى المعز لأنه أول  
 شهرا السنة ونزل بقاء على كلثوم بن الهند من بني عمرو بن عوف الأوسي ثم مات  
 كلثوم فصول إلى سعد بن خيفة الأوسي وأقام شهرا وأربعة أيام إلى أن أتمت صلاة  
 القسم ثم أتى بين المهاجرين والانصار بعد خمسة أشهر من وقت انعام الصلاة ثم غزا  
 غزوة ودان بعد ستة أشهر ثم غزا عيرا القريش بعد شهر وثلاثة أيام ثم غزا في طلب كرز  
 حتى بلغ بدر بعد عشرين يوما ووجهت القبلة إلى الكعبة ثم غزا بدر أقال الشعبي بدر  
 كانت يثر الرجل يدهي بدر أقال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا وكان المسلمون  
 ثلثمائة وبضعة عشر رجلا يعقب النفر المبعير الواحد عدة الانصار منهم مائتان  
 وسبعون رجلا والباقيون من سائر الناس وكان لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 أبيض ورايته سوداء من مرط لعائشة من حل وكانت رايته يومئذ مع علي ولواءه مع  
 مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا وامر أربعة وأربعون رجلا  
 وكان من أسرار العباس بن عبد المطلب وعقيل بن أبي طالب وكانا خراجا معكرين  
 وفوقل بن الحرث بن عبد المطلب وكان في الاسارى عقبة بن أبي معيط والنضر  
 ابن الحرث بن كلدته قتلها النبي صلى الله عليه وسلم بالصغار وامتشهد من المسلمين  
 أربعة عشر رجلا وكانت بدر في شهر رمضان سنة اثنتين لاسبع عشرة ليلة خلت منه  
 قال ابن اسحق وكانت غزوة أحد سنة ثلاث في شوال قال والمسايرت قريش لحرب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بيوت بني حارثة  
 غاموا ببقية يومهم وليلتهم ثم خرج من غد في ألف رجل من أصحابه فلما كانوا في بعض  
 الطريق انزل عنهم جد الله بن أبي ابن سلول بثلاث الناس وقالوا والله عاهدوا على  
 ما قاتل أنفسنا وهمت بنو حارثة بنو سلمة بالرجوع ثم عصهم الله ومضى رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فذهب قمر بن لؤي فاصاب دواب سيف فاستل فقال عليه السلام  
 لصاحب السيف وكان يحب المال ولا ينافقه ثم سيفك فأتى أرى السيف مستل  
 اليوم وكانت قريش يومئذ ثلاثة آلاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم في سبع مائة  
 وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت الهزيمة على المشركين حتى خالفت الرماة  
 ما أمرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من النبات بموضعا ومالت إلى القتلى  
 فأصيب المسلمون وانهمز منهم من انهمز واستشهد من المهاجرين يوم أحد أربعة نفر  
 حمزة بن عبد المطلب وعبد الله بن جحش ومصعب بن عمير وثملاس بن عثمان بن الشريد  
 واستشهد من الانصار أحد وستون رجلا وأصحابا من قتل من المشركين وعددهم

في كتب السير وكان يوم الاثنين سنة أربع وروم المصطلق وبني الحبان في شعبان سنة  
 خمس ويوم خيبر في سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع عشرة دلائل  
 وفيها قدم عليه جعفر بن أبي طالب من عند النجاشي وفيها صلح أهل فداء على  
 النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لأنه لم يوجب عليها المسلمون بخيل ولا ركاب  
 وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فصدقه المشركون وكان ساقطه معهم  
 الهدى سبعين بدنة فعكفوه عن أن يبلغ محله فباعه المسلمون تحت الشجرة وكانوا  
 خمسة عشر ومائة وكان أول من بايع عبد الله بن عمر وكان سبب البيعة عثمان وذلك  
 أنه عليه السلام بعثه إلى مكة ليضيق ريشا أنه لم يأت لحرب فاحتبسته قريش عندها  
 وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قد قتل فدعا الناس إلى البيعة على مناجرة  
 القوم ثم بلغه أن الذي ذكر من أمر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثه إلى  
 موته في سنة ثمان واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال إن أصيب فجعفروا إن أصيب  
 فعبد الله بن رواحة على الناس وكانوا ثلاثة آلاف فقتل زيد وجعفر وعبد الله وقام  
 بأمر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقتله عطفة فاقصارت كل طائفة من غير  
 أن يزام وفي سنة ثمان فتح الله عليه مكة في شهر رمضان فأقام بها خمس عشرة ليلة  
 بقصر الصلاة ثم سار إلى حنين في شوال سنة ثمان واستخف على مكة عتاب بن أسيد  
 فلقى رسول الله عليه وسلم جمع هو أذن بحنين للصف من شوال فهازمهم الله  
 وشله أوالهم ونساءهم وكان الذين ثبتوا مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين بعد  
 هزيمة الناس على بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب أخذوا بحكمة بقلته والفضل  
 ابن العباس وأبا سفيان بن الحرث بن عبد المطلب وابنه قثم بن أبي سفيان ثم سار  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين إلى الطائف فحاصرهم شهرًا ثم انصرف  
 ولم يتبعها فاعتزم من الجعرانة في ذي القعدة ثم انصرف راجعًا إلى المدينة فدخلها  
 وأقام بالمدينة إلى رجب سنة تسع ثم سار إلى أرض الدوم فكان الله في أثره يقول  
 فأقام بها وبني مسجد أهو بها إلى اليوم وفتح الله عليه في صفراء ذلك دومة الجندل وبعث  
 إليه خالد بن الوليد فأناها بكدر صاحبها فصالحه على الجزية ثم أقام بالمدينة إلى  
 حضور الموسم سنة تسع فبعث أبا بكر أميرًا على الحجاج فأقام الناس بهم وهي أول  
 حجة كانت في الإسلام وأزلت براءة بعد أن سار أبو بكر فبعث بها مع علي بن أبي طالب  
 وأمره أن يقوم بها في الناس إذا فرغ أبو بكر من الحج ثم صدر علي وأبو بكر إلى رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فأقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة  
 وبعثه وفود العرب من كل وجه وبعث رساله إلى ملوك الأرض ودخل الناس  
 في الإسلام أفواجا وأزلت عليه إذا جاء نصر الله والفتح فعلم أنه قد نفي إلى نفسه  
 فلما حضر الموسم خرج عليه السلام لخمس ليال بقين من ذي القعدة فأقام للناس حجهم

ثم صدر الى المدينة فأقام بها بقية ذي الحجة تمام سنة هجر والمهرم ومغروا ثني  
عشرة ليلة من شهر ربيع الأول سنة احدى عشرة تم قبضه الله يوم الاثنين وكان مقامه  
الى أن قبض عشر سنين كواهل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد  
يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة  
الاثنين في ججرة عائشة رضي الله عنها وعن أبيها ( خلافة أبي بكر وأخباره وقبضه )  
هو أبو بكر عبد الله بن أبي هاشم عثمان وكان اسم أبي بكر في الجاهلية عبد الكعبة فسماه  
رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه حنفي لجمال وجهه أولا ثم عتيق الله من  
الشرك كما أخبره النبي صلى الله عليه وسلم وسمى مديقا لتصديقه خير المسري فهو عبد  
الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تميم بن مرة بن كعب بن لؤي  
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويح في اليوم الذي قبض فيه رسول الله  
عليه السلام في سقفة بني ساعدة بن كعب بن الخزرج ثم بويح سبعة العار يوم الثلاثاء  
من بعد ذلك اليوم وأرثت العرب الا القليل منهم منع الزككاتب فاحد هم حتى  
استقاموا وبعث عمر بن الخطاب فتح بالناس سنة احدى عشرة ووقع الجاهلية وقتل  
مسيلة الكذاب والاسود بن كعب العنسي بسنعه وبعث أبو بكر بالناس في سنة اثني  
عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشام فكانت اجناد بن سنة ثلاث  
عشرة في جمادى الاولى واختلقوا في سبب مرضه الذي مات به وفي اليوم الذي مات  
فيه فقبل انه سم فمات يوم الاثنين في آخره وقبل انه اختل في يومه بارد لحم ومر من  
خمس عشرة يوما وتوفي يوم الجمعة تسع ليال بيقين من جمادى الاخرة سنة ثلاث عشرة  
فكانت ولايته سنتين وثلاثة أشهر وتسع ليال افتقروا على أن عمره ثلاث وستون سنة  
فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أسن من أبي بكر عقدا رضى خلافته ( خلافة عمر  
ونسبه وأخباره ) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن فرط بن رياح بن عبد الله  
ابن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويح في  
أباحض وكان يدعى الفاروق لانه أعلن بالاسلام ونادى به والناس يحسنونه فمارق بين  
الحق والباطل وكان المسلمون يوم أسلم تسعة وثلاثين رجلا واعرأة عكة فكملهم عمر  
أربعين وقال ابن سعد ما زلت أسمع منذ أسلم عمر بويح له بالخلافة باحتفال أبي بكر  
أياه ففتح الله عليه في حنى ولايته بيت المقدس وبلاد الشام والعواصم مما يلي الروم  
وعمدان ونهاوند والاهواز وما والاها من بلاد الجهم حتى انتهت الفتوحات الى  
اصطخر كما هو مذكور في كتب التواريخ وبعث بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى  
المدينة ففتح قيرورة ولؤلؤة غلام المغيرة بن شعبه يوم الاثنين لاربع ليال بيقين من ذي  
الحجة سنة ثلث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر في ججرة عائشة مع رسول الله  
صلى الله عليه وسلم مع أبي بكر وكانت ولايته عشر سنين وستة أشهر وتوفي وهو ابن

خمس وخمسين سنة على الاصم وقيل ابن ثلاث وستين سنة ( خلافة عثمان وأخباره  
ونسبه ) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي  
ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة  
بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ولد له من زوجته  
الحزرم سنة أربع وعشرين وهو يومئذ بن تسع وستين سنة وفتح في ولايته أكثر بلاد  
فارس وطبرستان وكرمان وجبستان وسواحل بحر الروم والاردن وأقرب بقة وهصون  
قبرص وغيرها إلى سنة خمس وثلاثين ثم جوسرق في ذي الحجة من تلك السنة أكثر من  
عشرين يومًا وقصته مشهورة قتل يوم الأربعاء بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر  
على الاصم وقال الواقدي قتل يوم الجمعة لثمان ليال خلت من ذي الحجة سنة خمس  
وثلاثين وهو يومئذ بن اثنين وعشرين سنة وقال هذا ما لا اختلاف فيه ودفن بالبقيع  
لله لا وصلى عليه جبير بن مطعم وأخوه أقره وقيل دفن بأرض يقال لها حش كوكب  
وهو بستان كان اشتراها عثمان وزادها في البقيع ( خلافة علي بن أبي طالب رضي الله  
عنه ) واسم أبي طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم ويكنى أبا الحسن قال ابن  
اصمق لما قتل عثمان بوبع علي بن أبي طالب بيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله  
عليه وسلم وبايع له أهل البصرة وبايع له بالمدينة طلحة والزبير وكانت عائشة تخرجت  
من المدينة ساجدة وعثمان محصور ثم صدرت من الحج فلما كانت بسر فلقها الطير بقتل  
عثمان ويبعة على فأنصرفت راجعة إلى مكة وولق بها طلحة والزبير ومروان بن الحكم  
وعبد الله بن عامر ويعل بن منبه عامل اليمن فلما تاملوا ما وقع تشاوروا فهاجروا  
من الطلب بدم عثمان وهو بالشأم فكان معاوية قصر فهم عبد الله بن عامر عن ذلك  
إلى البصرة فأخذوا عثمان بن حنيف عامل على يها فهاجموا بقتله ثم حبسوه وقتلوا  
خمسین رجلا كانوا معه على بيت المال وغير ذلك من أعماله فلما بلغ عليا ما بهرهم  
خرج مبادرا إليهم واستنجد أهل الكوفة ثم سار إلى البصرة ومعه بضعة عشر ألفا  
فخرج إليه طلحة والزبير وعائشة بأهل البصرة وهم تسعة عشر ألفا فاقتتلوا قتالا  
شديدا فقتل طلحة وهزم من كان معه ورجع الزبير فقتل بوادي السباع قتله  
عمرو بن جرهموز وأحيط بعائشة وأخذت ودخل على البصرة بنو عفايعة أهلها  
وأطلق عثمان بن حنيف ولم يكن له بها كبير مقام حتى أنصرف إلى الكوفة واستعمل  
على البصرة عبد الله بن عباس وتبأ الحرب معاوية قصارا بأهل العراق ومن معه من  
سائر الناس وأقبل معاوية في أهل الشام ومن اتبعه فكانت وقعة صفين ثم الحكمان  
ولم يزل في حرب إلى أن قتل رضي الله عنه ولم ينجح في شيء من منبه لشغله بالحروب  
وقتل ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وعشرين وقيل  
ابن ثمان وخمسين وكانت ولايته خمس سنين للاثلاثة أشهر وقاله عبد الرحمن بن ملجم  
المرادي لعنه الله وقصته مشهورة ( وأما الحسن بن علي ) فعسك إن يكنى أبا محمد

ولما قتل على بن زيد بالكوفة وبيع لمعاوية بيت المقدس فسار معاوية يريد الكوفة  
فسار الحسن يريد الكوفة فالتقوا بمسكن من أرض الكوفة فصالح الحسن معاوية بتواضع له  
ودخل معه الكوفة ثم انصرف معاوية الى الشام وانصرف الحسن الى المدينة فثبات بها  
سنة بعد سنة فثابت الاشعث امرأته بمراقد وعبد معاوية اباجا وكانت وفاته في شهر  
ربيع الاول سنة تسع وأربعين وهو يومئذ ابن سبع وأربعين سنة (وأما الحسين بن علي)  
فكان يكنى أبا عبد الله وخرج على يزيد فوجه اليه عبيد الله بن زياد عمر ابن سعيد  
ابن أبي وقاص قتل بكر بلا مشقة إحدى وستين يوم عاشوراء وهو ابن ثمان وخمسين  
سنة وقيل ست وكان يخطب بالسواد وقصته معروفة ورضوان الله عليهم أجمعين  
الى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة بن مسلم ملخصا بعض التلخيص ومن أراد  
التفصيل فليجاء السير والتواريخ (اعلم) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان  
يعرض نفسه على قتال العرب في كل موسم فبينما هو عند العقبة اذلق ربهما  
من الخنزير فقال ألا تحبون أن أملككم قالوا بلى فجلسوا فدعاهم الى الله وعرض عليهم  
الاسلام وتلا عليهم القرآن وكانوا قد سمعوا من اليهود أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أغل  
زما فقال بعضهم لبعض والله انه لذي فليسبقن اليه ودعنا فاجابوه قائلين انصرفوا  
الى بلادهم وذكره الله فيهم فثأروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام في العام  
القبائل اثنا عشر رجلا الى الموسم من الانصار احدثهم عبادة بن الصامت فلقوا  
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهي حرة العقبة الاولى فبايعوه ببيعة النساء  
يعني ما قال الله تعالى يا ايها النبي اذا جاءك المؤمنات يستأيننك على أن لا ينفرن  
بأفهن شيئا ولا يفرن ولا يرتدين ولا يقتلن اولادهن ولا يأتين بهن بغير ترهين ايديهن  
وأرجلهن ولا يصيننك في معروف ثم انصرفوا وخرج في العام الآخر سبعون  
رجلا الى الحج فوافاهم عليه السلام بالعقبة اوسط ايام التشرين قال مصعب  
ابن مالك لما كانت الليلة التي راعدها فيها قنسا أول الليل مع قريش فقاموا فاستقبل  
الناس من التوم ثلثان من فرسنا حتى اجتمعوا بالعقبة فأتانا رسول الله صلى الله  
عليه وسلم مع عه العباس فقال العباس يا معشر الخنزير ان محمد احيى علم فهو  
في منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد أتى الا لانتفاع اليكم فان كنتم وافين بما  
وعدتهم فاقمتم وما تحصلتم والا فخر كوفي قومه فكلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
داعيا الى الله وصرغاني الاسلام وتال القرآن فاجابناه بالامان فقال اني  
أبأبكم على أن تتعولوا على نعمته بآباءكم فقلنا لا يطيدك نبايعة عليه فقال  
عليه السلام اخرجوا الى منكم اثني عشر قريبا فاجزنا من كل فرقة قريبا وكان  
عبادة قتيب بن عوف وهذه حرة العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة  
منهودة وهي البيعة التي وقعت بالمدينة تحت الشجرة عند توجهه من المدينة الى

مكة وتسمى بيعة الرضوان وهذه بعد الهجرة بخلاف الاولين وعبادته شهدا فهو  
 من المبشرين في الثلاث رضى الله عنه (من شرح البخارى للكرمانى عليه الرحمة) يعنى  
 أهل النظر قالوا احديان متناقضان قالوا رويتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 قال ما كفر بالله نبي قط وأنه بعث اليه ملكا فاستخبر بامن قلبه وهو صغير علقته  
 ثم غسل قلبه ثم ردا ما لم يمسكه ثم رويتم أنه كان على دين قومه أربعين سنة وأنه  
 فزع استبته عتبة بن أبي لهب وأبا العاص بن الربيع وهما كافران قالوا وفى هذا  
 تناقض واختلاف وتنقص رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو محمد ونحن نقول انه  
 ليس فيه شعبة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال اذا عرف معناه لان العرب جميعا  
 من ولد اسمعيل بن ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليهما خلا المين ولم ير الوالى شيئا  
 من دين أيهم ومن ذلك حج البيت وزيارته والتكبير والتكليم والبراءة والطلاق اذا كان  
 ثلاثا ولزوم الرجعة فى الواحدة والاثنين وتفرق القراش فى وقت الحيض والغسل  
 من الجنابة ودية النفس ما تم من الابل والغنم فى الجرح وقطع اليد فى السرقة  
 ودفع الظلم ولزوم القتل لقاطع الطريق والرجم لزانى المحسن والزانية المحسنة كذا  
 واتباع الحكم فى المبال فى الخنى وتحريم ذوات المحارم بالقراية والمهر والتسب  
 وهذه أمور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعالى ويوجدونه فى صفاته  
 وأفعاله ويؤمنون بالممكن الكائين وكلهم أهل التوحيد فى الاعتقاد قال الاعشى  
 وهو جاهلى

فلا تحسبني كافرا لثقة • على شأدى يا شاهد الله فاشهد

يريد على لسانى يا لك الله فاشهد بما أقول ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب وآيات النبى  
 صلى الله عليه وسلم وأمهاته وكلهم مؤمنون بالبعث والحساب وموحدون  
 فى اعتقادهم قال زهير بن أبى سلمى وهو جاهلى لم يلق الاسلام فى قصيدته المشهورة  
 التى تضمن السبع

يؤثر في موضع فى كتاب ويدخر • ليوم الحساب أو يحل فينقم

وكانوا يقولون فى البلية وهى الناقة التى تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلق ولا تسقى حتى  
 تموت إن صاحبها يحيى يوم القامة راكبا وان لم يفعل أولياؤه ذلك بعده جاء حافيا  
 راجلا فقد ذكر أبو زيد فقال كابل بلاء رؤسها فى الولايا • ما تحضن السموم حرا نلدود  
 والولايا البراذع وكانوا يقولون البرذعة ويدخلونها فى عنق تلك الناقة وقال النابغة  
 مخلمة ذات الاله ودينهم • قوم قليل جوف غير العواقب

يريد البراءة بالأعمال ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعنى على دين  
 اسمعيل وابراهيم عليهما السلام وهو الاملا م يرا د على ما كانوا عليه من الايمان بالله  
 والعمل بشر دعتهم فى تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان فى صغره



وحسبكم قبل الوحي وكن يهيمهم وقال عليه السلام بغضت اليّ شيعة انه كان  
 لا يعرف فرائض الله والشرائع التي شرعها لعباده على لسانه حتى اوحى اليه وانك  
 قال تعالى ألم يجعلك عبداً لآوى ووجدك ضالاً فهدى يريد ضالاً عن تفصيل الايمان  
 والاسلام وشرائعه فهداك وكذلك قوله عز وجل ما كنت تدري ما الكتاب  
 ولا الايمان يريد ما كنت تدري ما القرآن ولا شرائع الايمان ولم يرد بالايان الذي  
 هو الاقرار لان آباءه الذين كانوا في افعالهم على الكفر والشرك كانوا في اعتقادهم  
 موحدين لانهم يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه  
 السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون بها اليه تعالى وتقربهم فيبادروا  
 منه ويتقربون التلم ويحسدون عواقبه ويتصالحون على أن لا يتقربوا إلى أحد ولا يظلم  
 وقال عبد المطلب لما الحبشة حين سأله حاجته فقال ابل ذهب لي فحجب منه كيف  
 لم يسأله الاصراف عن البيت فقال ان لهذا البيت من ينفع منه أو كك كما قال  
 فهو لاء كانوا يعرفون بالله ويؤمنون به فكيف لا يكون الطيب المظهر قبل الوحي يؤمن  
 بالله تعالى وهذا لا يتقرب على أحد ولا يذهب عليه أن مراد الله تعالى في قوله ما  
 كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان أن الايمان شرائع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا  
 الحديث أنه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وقومه هؤلاء  
 كذلك الابن أمية وعبد شمس وغيرهما من كفرة قريش كافي جهل وغيره لانه تعالى  
 حكى عن ابراهيم عليه السلام في آتبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم وقال  
 لنوح عليه السلام انه ليس من أهلك يعني ابنه لما كان على غير دينه وأما تزويجه ابنته  
 الى الكافرين فهذا أيضاً من الشرائع التي كان لا يعلمها وانما تقع الاشياء بالتحريم  
 وتحسين بالاطلاق والتصيل وليس في تزويجهما كافر من قبل أن يحرم الله عليه اتكاح  
 الكافر وقبل أن ينزل عليه الوحي ما يلحق به كفر بالله تعالى (من شرح الاحاديث التي  
 ترى ظواهرها متناقضة) لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الديلمي صاحب  
 كتاب المعارف وغيره من الكتب النافعة (علوم السحر والطلسمات) وهي علم بكيفية  
 استعدادات قوتهم النفوس البشرية يتبعها على التأثيرات في عالم العناصر اما بغير معين  
 أو بعين من الامور السماوية والاول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه  
 العلوم مهبورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما شترط من الوجهة الى غير الله  
 من كوكب وغيره كانت كتبها كالمفقودة بين الناس الا ما وجد في كتب الامم الاقدمين  
 فيما قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تعلمه  
 لم يشروا الشرائع ولا جاؤا بالاحكام انما كانت كتبهم مواضع ووجدت او تدكرا  
 بالحنونة والتأرو كانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي أهل مصر  
 من القبط وغيرهم وكن لهم فيها التاكيف والاثار ولم يترجم لنا من كتبهم فيها الا القليل

مثل الفلاحة التبعية لابن وحشية من أوضاع أهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها  
وتشتوا فيه ووضعت بعد ذلك الأوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب  
طالع الهندى فى صور الدوج والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالشرق جابر بن حيان  
كبير الصخرة فى هذه الملة منه فتح كتب القوم واستخرج الصناعة ويخاص على زبدها  
فاستقرسها ووضع فيها عدة من التآليف وأكثرت الكلام فيها وفى صناعة الكيمياء لأنها  
من نوابجها لأن الحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى انما تكون بالقوى  
النفسانية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل الصخر ولتقدم هنا مقدمة يتبين لك منها  
حقيقة الصخر وذلك أن النفوس البشرية وإن كانت واحدة في النوع فهي مختلفة  
بالخواص وهي أصناف وكل صنف محتمل بخاصية لا توجد فى الصنف الآخر  
وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لمنهها فنفس الانبياء عليهم السلام لها خاصية  
تستعملها للانصلاح من الروحانية البشرية إلى الروحانية الملكية حتى تصير ملكا  
فى تلك الملة التى انسلخت منها وهذا هو معنى الوحى وهى فى تلك الحالة محملة للمعرفة  
الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التأثير فى الاكوان  
ونفوس الصخرة لها خاصية التأثير فى الاكوان واستحلاب روحانيه الكواكب  
للتصرف فيها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية فاما تأثير الانبياء عليهم السلام فيعدد  
الهى وخاصة ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على الغيبات قوى  
شيطانية وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الآخر والنفوس الساحرة  
على مراتب ثلاث يأبى شرسها فافلاها المؤثرة بالهم فقط من غير آله ولا معين وهذا هو  
الذى نتججه الفلاسفة الصخر والثانية بمعنى مزاج الافلاك والعناصر وأرواح  
من الاعداد ويسمونها الطلسمات وهى أضعف رتبة من الاولى والثالثة بتأثير  
فى القوى المتخيلة يعتمد صاحب هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيصرف فيها بنوع  
من التصرف ويلقى فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك  
ثم ينزلها الى الحس من الرايتين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤن كأنها فى الخارج  
وليس هال الشئ كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هنالك  
شئ من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو السحرة وهذا تفصيل مراتبهم  
هذه الخاصة تتكون فى النفس بالقوة شأن القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل  
بالرياضة ورياضة الصخر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم  
العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتدلى فهي لذلك توجه الى  
غير الله ومضوذه الوجهة الى غير الله ككفره هذا كل الصخر ككفر الكفر من مواد  
وأاسباه كما رأيت واهذا اختلف الفقهاء فى قتل الساحر من ككفره السابق على  
فعله أو لتصرفه بالاضاد وما يؤخذ عنه من الفساد فى الاكوان والكل حاصل منه ثم

لما كانت المرتبة الأولى من السهر اسمها حقيقة في الخارج والمرتبة الأخيرة  
الثالثة لا حقيقة لها الاختلاف العلماء في السهر هل حقيقة أو انما هو تفصيل فالتاثلون  
أن حقيقة نظروا الى المرتبتين الأولتين والتاثلون بأنه لا حقيقة له فظنوا الى المرتبة  
الثالثة الأخيرة فليس بينهم اختلاف في نفس الامر بل انما جاء من قبل اشتباه هذه  
المرتبة والله أعلم وأعلم أن وجود السهر لا مزية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي  
ذكرناه وقد نطق به القرآن قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر  
وما أنزل على المكذبين يسايل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا انما نحن  
قصة فلا تكفر الى قوله الا باذن الله وفي الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر  
حتى كان يحفل اليه انه يفعل الشيء ولا يفعله وجهه لي سحره في مشط ومشاقة وجف  
طلعة ودغ في يذروان فأرسل الله عز وجل عليه في المعوذتين ومن شر النفاثات  
في العقد قالت عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأ على عقدة من تلك الهة فقد اتى سحر  
فيها الا انحلت وأما وجود السحر في أهل بابل وعم الكلدانيون من التبط والسريانيين  
فكثير ذائقه القرآن وجاءت به الأخبار وكان للسحر في بابل وسحر أيام بعثة موسى  
عليه السلام سوق نافعة ولهذا كانت مهجزة من جنس ما يذمون ويتنازحون وبقي  
من آثار ذلك في البرابي بسعيد مصر شواهدا على ذلك ورأى شباب العيان من يصور  
صورة الشخص المصور بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمصور  
أشكال تلك المعاني من أسماء وصفات في التأليف والتفريق ثم تسلك على تلك الصورة  
التي أقامها مقام الشخص المصور بعينها أو معنى ثم تنفذ من ريقه بعد اجتماعه في فيه  
تكرار مخارج حروف ذلك الكلام السور ويعقد على ذلك المعنى في سبب أعده لذلك  
نفسا ولا بالعقد والقرام وأخذ العهد على من أشر له من الجن في نفسه في فعله لذلك  
استشعار التعزيم بالعزم وتلك النية والأسماء السببية روح خبيثة تخرج منه مع  
النفخ متعلقة بزيته الخارج من فيه بالنفث فينزل عليها أرواح خبيثة ويقع من ذلك  
بالمصور ما يحاوله الساحر وشاهدنا أيضا من المتصلين للسحر وعلمهم بشي إلى كساء  
أوباد ويتكلم عليه في سره فاذا هو مقطوع ومفروق ويشير إلى بطون الفم كذلك  
في مرأهم بالبصع فاذا معاوها ساقطة من بطونهم على الأرض ومعناها أن بأرض  
الهند بهذا العهد من يشير إلى إنسان فيخبط قلبه ويقع ميتا ويقب من قلبه فلا يوحى  
في حشاه ويشير إلى الرماة وتفتح فلا يوحى جدم من حيوبه امشي وكذلك معناها أن  
بأرض السودان وأرض الترتل من يسحر السحاب فيطر الأرض المخصوصة وكذلك  
رأينا من علي الطلسمات جهات في الأعداد المتناهية وهي (ول) (رند) أحد العددين  
ماتان وعشرون والآخر مائتان وأربعة وعشرون ومعنى المتناهية أن أجزاء كل واحد  
التي فيه من نصف وربع وسدس وخمس وامثالها اذا جمع كل مساو بالعدد الآخر

صاحبه قسمي لاجل ذلك المتصاية ونقل أصحاب الطلسمات أن تلك الاعداد أثارا  
 في الالفية بين المتحابين واجتماعها اذا وضع موضع محض وشروط مرجية في ذلك  
 كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوقاف المخصصة بالشمس وغيرها من  
 الكواكب وذكرنا أن الامام نقر الدين الرازي وضع كتابا في تلك المعاد السرا المكتوم  
 وانه بالمشرق يتداوله اهلها ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما  
 ينظر وأصل الامر بهذا ذلك وبالمغرب منق من هؤلاء المتخيلين لهذه الاحمال  
 السحرية يعرفون بالماجيين وهم الذين ذكرت أولا انهم يشيرون الى الكواكب والجلد  
 فيضرق ويشيرون الى بطون الغنم بالبعج فتنبج ويسمى أحدهم بهذا العهد بلسم البعاج  
 لأن أكثر ما يتصل من السحر بعج الاتعام يرهب بذلك أهله يعطون من فضله وهم  
 مستترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت  
 من أفعالهم هذه وأحبروني أن لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كهرية وأشاروا  
 لروحانية الجن والكواكب سطرت فيها بحقيقة عندهم تسمى الخنزيرة يتدارسونها  
 وأن بهذه الرياضة والوجهة يصلون الى حصول هذه الافعال وأن التأثير الذي لهم  
 انما هو فيما سوى الانسان الحز من الامتعة والحيوان والرقيق ويعبرون عن ذلك بما  
 يشي فيه اذ هم أي ما يملك ويساع ويشترى من سائر المخلوقات هذا ما ذكره وسألت  
 بعضهم فأخبرني به وأما أفعالهم فظاهرة موجودة وقفنا على الكثير منها وعايناها من  
 غير ريبية في ذلك هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها في العالم (وأما الفلاسفة)  
 فمقرقوا بين السحر والطلسمات بعد أن أبتوا انها جميعها أثر للنفس الانسانية  
 واستدلوا على وجود الأثر للنفس الانسانية بأن لها أثرا في بدنهما من غير الجهرى الطبيعي  
 وأسبابه الجسمانية بل آثار عارضة من كيميائيات الارواح تارة كالسحرة الخالدة  
 في القرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية أخرى كالذي يقع من قبل التوهم  
 فان المائى على حرف حائط أو جبل منتصب اذا قوى عنده توهم السقوط سقط بلا شك  
 ولهذا نجد كثيرا من الناس يعودون أنفسهم ذلك بالدرب عليه حتى يذهب عنهم  
 هذا الوهم فنجدهم عشرون على حرف الحائط والجبل المنتصب ولا يخافون السقوط  
 فنبت أن ذلك من آثار النفس الانسانية وتصورها له وطمن أجل التوهم وإذا كان  
 ذلك أثر للنفس في بدنهما من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية فثرا أن يكون لها مثل  
 هذا الاثر في غير بدنهما اذ نسبتها الى الايدان في ذلك النوع من التأثير واحدة لانها غير  
 حالة في البدن ولا متطبعة فيه فنبت أنها مؤثرة في سائر الاجسام وأما التفرقة عندهم  
 بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحصل السحرفيه الى معين وصاحب  
 الطلسمات بسمة من روحانية الكواكب واسرار الاعداد وخواص الموجودات  
 وادخال القلق المؤثرة في عالم العناصر كإيقونة المتجسمون ويقولون السحر اتحاد روح

بروح والطلسم اتحاد روح بحجم ومعناه عندهم ربط الطبايع العلوية السماوية بالطبايع  
 السفلية الارضية والطبايع العلوية هي روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحب  
 في غالب الامر بالنجاسة والساحر عندهم غير مكسب السحر بل هو مغطور على تلك  
 الجبل المختصة بذلك النوع من التأثير والفرق عندهم بين المجهز والسحر أن المجهز  
 قوة آلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر انما  
 يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وامداد الشياطين في بعض الاحوال  
 فيبينها الفرق في المنعولية والحقيقة والذات في نفس الامر وانما تستدل تحقق على  
 التفرقة بالسلامات المتأخرة وهي وجود المجهز لصاحب الخير وفي مقاصد الخير  
 ولانفس المتضمنة للخير والتعدي بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد في صاحب  
 الشر وفي افعال الشر في الغالب من التفرق بين الزوجين وضرا لاعداء وامثال  
 ذلك وللفنوس المتضمنة للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد  
 لبعض المتفوفة اصحاب السكرات تأييداً في احوال العالم وليس معدودا  
 من جنس السحر وانما هو بالامداد الالهي لان سلطانهم وطريقتهم من آثار النبوة  
 وتابعها ولهم في المدد الالهي حظ عظيم على قدر سالهم واجتنبهم وقصدتهم  
 بكلمة الله واذا قيد احد منهم على افعال الشر فلا يأتها لانه مقيد فيها بآية ويذره  
 بالامر الالهي فما يقع لهم فيه الاذن لا يأخونه بوجه ومن آتاهم فقد عدل عن  
 طريق الحق ورد بمسلكها ولما آتت المجهز بامداد روح الله والقوى الالهية  
 فلذلك لا يعارضها شيء من السحر وانظر شأن مهرة فرعون مع موسى في مهرة العصا  
 كيف تلفت ما يافكون وذهب سحرهم واضمحلت كل لم يكر وكذلك لما نزل  
 على النبي صلى الله عليه وسلم في المعوذتين ومن شر الثغانات في العقدة كانت  
 عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأها على عقد من العقد التي مصر فيها الا انحلت  
 فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المؤرخون أن درقش  
 كاسيان وهي راية كسرى كان فيها الوفق المثني العددي منسوجا بالذهب  
 في طواله فلما ركعت لوضع ذلك هو جدت الاية يوم قتل رستم بالسادسية واقعة  
 على الارض بعد ان هزم فارس وشناتهم وهو فيلزمهم أهل الطلسمات والافاق  
 مخصوص بالقلب في الحروب وأن الاية التي يكون فيها أروعهما الاتهنز أصلاً الا أن  
 هذه عارضها المدد الالهي من ايمان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسكهم  
 بكلمة الله فانحل معها كل عقد سحري ولم يثبت وبطل ما كانوا يصيرون وأما الشريعة  
 فلم تفرق بين السحر والطلسمات والسحرة وجعلتها كاهابايا واحداً محظوراً لأن  
 الافعال انما أباح لنا الشارع منها ما هي متاف في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا وأرى  
 معاشنا الذي فيه صلاح ديننا وما لا يمت في شيء منها فان كان فيه ضرراً ونوع

ضرورة هذا السحر الحاصل ضرورة بالوقوع وتلقينه الطلسمات لان اثرهما واحد  
 وكالتجامة التي فيها نوع ضرورة باعتقاد التائير فتقصد العقيدة الايمانية براد الامور  
 الى غير هاتين تكون حينئذ ذلك الفعل محظوظا على نسبتته في الضرر وان لم يكن بهما  
 عليا ولا فدية ضرورة لا اقل من تركه قربا الى الله فان من حسن اسلام المرء تركه مالا  
 يعتنه فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والتشبهات باواحد المتكلمين  
 الضرر وخسته بالظفر والتحريم (علم اسرار الحروف) وهو المنسجي بهذا العهد بالسيميا  
 نزل وضعه من الطلسمات اليه في اصطلاح اهل التصرف من المتصوفة فاستعمل  
 استعمال العام في الخصاص وحدث هذا العلم في المذهب بعد صدره وعند ظهور الفلاة  
 من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على ايديهم  
 والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومراعاتهم في تنزل  
 الوجود من الواحد وتزيده وزعموا ان الكمال الاسماقي مظاهرة ارواح الاقلام  
 والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان  
 على هذا النظام من لدن الابداع الاول تنتقل في اطواره وتغرب عن اسرارها فحدث  
 لذلك علم اسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيميا لا يرتفع على موضعه ولا تصاد  
 بالعدد مسانله وقد تعددت فيه تاليف اليوناني وابن العربي وغيرهما من اتبع  
 آثارهما واحصاه عندهم وثرته تصريف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء  
 الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف الهيكلية بالاسرار السارية  
 في الاكوان ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف لم هو فتنهم من جعله  
 لادراج الذي فيه وقسم جسمه الطبائع الى اربعة اصناف كما في العناصر فاختص  
 كل طبيعة بنصف من الحروف التي مع التصرف في طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك  
 الصنف فتشتمل الحروف بقانون حشائي يسمى التكمير فالنارية تقبضها (اهل)  
 فشد) والهوائية تقبضها (بريستض) والترابية تقبضها (جز كسقط) والمائية  
 تقبضها (دملع رخ) فالحروف السارية تدفع الامراض الباردة والمضاعفة قوة  
 الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسا او حكما كما في تضعيف قوى المريح  
 في الحروب والقتل والفنك والمائية ايضا تدفع الامراض الحارة من جيات  
 ويبرها وتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسا او حكما كتضعيف  
 القوى القمرية وتأمال ذلك وتقس عليها الترابية والهوائية من الطبائع والقوى  
 والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية فان  
 حروف الاعداد على اعدادها المتعارفة وضعها وطبعا فينما من اجل تناسب  
 الاعداد تناسبت في نفسها ايضا كما بين الباء والكاف والراء دلالة كل منها على  
 الاثنين كل من مرتبة فالباء في مرتبة الاحاد والكاف في مرتبة العشرات والراء

في مرتبة اثنين وكان في بينها وبين الدال والتسعة لئلا يعلو على الاربعة وبين الاربعة  
 والاثني لئلا يسفل عن الاربعة أو فاق كالأعداد يخص كل صنف من  
 الحروف بصنف من الاوقات التي تناسبه من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف  
 وأما ترتيب التصرف من السر الحرفي والسر للعددي لاجل التناسب الذي بينهما فاما  
 سر هذا التناسب بين الحروف وأما جهة الطبائع أو بين الحروف والاعداد فأمر محير  
 على الفهم إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وإنما مستندة عندهم الذوق والكشف  
 قال البوني ولا تظن أن سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلي وإنما هو بطريق  
 المشاهدة والتوفيق الالهي وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء  
 المركبة منها وتأثيرها لا يكون من ذلك فأمر لا ينصكر لثبوته من كثير منهم فأنزوا  
 وقد ينظرون أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فإن  
 حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حققه أهلها من قوى روحانية من جوهر القهر تفعل  
 فيها تركيب فعل غلبة وقهر بأسرار ظهكية ونسب عديدة وبجنوات جالبة لروحانية  
 ذلك الطلسم مشدود تنفسيه بالهبة فأنتهار ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية  
 وهو عندهم كالتجريد للتركيب من أرضية وهراتية ومائية وغارية حاصلة من جعلها  
 تحبيل وتصرف ما حصلت فيه إلى ذاتها وتقلبه إلى صورتها وكذلك الأكسير  
 للأجسام المعدنية خيرة تغلب المعدن الذي تسري فيه إلى نفسها بالاحالة ولذلك  
 يقولون موضوع الكيمياء جسدان الأكبر ابراق وكهلا جسدانية ويقولون  
 موضوع الطلسم روح في جسده لانه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية والطبائع  
 السفلية جسود الطبائع العلوية وروحانية وتحقق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات  
 وأهل الاسماء بعد أن نعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كله إنما هو للنفس الانسانية  
 والاهم البشرية لان النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحكمة عليها بالافات الآن  
 تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استئزال روحانية الافلاك والاصكو وأكب وربطها  
 بالصورة والنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع من اج يفعل الاحالة والقلب  
 بطبيعته فعل الخيرة فيحصل فيه وتصرف أهل الاسماء إنما هو بما حصل لهم  
 بالمشاهدة والكشف من النور الالهي والامداد الرباني فيسخر الطبيعة لذلك طائفة  
 غير مستحصية ولا يحتاج الى مدد من القوى الظهكية ولا غيرها لان مدده أعلى منها  
 ويحتاج أهل الطلسمات الى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استئزال روحانية  
 الافلاك وأهون من رياضة بخلاف أهل الاسماء فإن رياضتهم هي الرياضة  
 الكبرى وليست بقصد التصرف في الاكوان اذ هو حجاب وإنما التصرف لهم حاصل  
 بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلا صاحب الاسماء عن معرفة اسرار الله  
 وحقائق المكشوف الذي هو نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة الاسماء

وطبائع الحروف والكلمات وتصرفها من هذه الحقيقته ولا هم أهل السبيا  
في المشهور كان اذن لا فرق بينهم وبين أصحاب الطلغات بل صاحب الطلغات  
أو ثبوت منه لا يرجع الى أصول طبيعية كلية وقوانين مقترنة وأما صاحب السبيا  
الاسماء اذا فاته الكشف الذي يطلع به على حقائق الكلمات وآثار التماسكات بفوات  
الخلوص في الوجهة وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يقول عليه  
فكون حاله اضعف بة وقد خرج صاحب الاسماء عنوى الكلمات والاسماء بقوى  
الكواكب قديمين ~~فذكر~~ الاسماء الحسنى أو البرية من أوقافها بل ولها والاسماء  
أوقافا تكون من خلوط الكواكب الذي تناسب ذلك الاسم كما فعله البوق في كتابه  
الذي سماه الانطاط وهذه التسلسلة عندهم هي من لدن الحضرة العمانية وهي  
برزخية الكمال الاسماء وانما تغزل تفضيلها في الحقائق على ما هي عليه من  
التسلسل وأثبت هذه الكلمات عندهم انما هو بحكم الشاهدة وكذلك قد يترج  
أيضا صاحب الطلغات على وقوى كواكب بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات  
المختصة مناسبة بين الكلمات والكواكب الآن مناسبة الكلمات عندهم ليس  
كما هي عند أصحاب الاسماء من الاطلاع في حال المشاهدة وانما يرجع الى ما اقتضته  
أصول طرقهم الصورية من أقسام ~~الكواكب~~ كجميع ما في عوالم المكونات  
من جواهر وأعراض وذوات ومان والحروف والاسماء من جملة ما فيه فكل  
واحد من ~~الكواكب~~ كبقسم منها يخصه ويثبت على ذلك ما في غريسة متكررة  
من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النوع كما فعله مسلمة الجري على في الغاية  
والظاهر من حال البوق في انطاطه انه اعتبر طرقهم فان تلك الانطاط اذا نصبت  
وتصفت الدعوات التي تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب البجة ثم وقفت  
على الغاية وتصفت قيامات ~~الكواكب~~ التي فيها وهي الدعوات التي تخص  
بكل كوكب بسعونها قيامات الكواكب أي الدعوة التي يقام بها يشهد ذلك  
ذلك ما بانه من مادتها أو بان التناسب الذي كان في أصل الابداع وبرزخ العلم قضى  
بذلك كله وما أوتيت من العلم الا قليلا وليس كل ما حرمة الشرع من العلوم يشكر  
النبوت فقد ثبت ان الشرع مع نظره (تحقيق وتكثف) هذه السبيا كما تحقق لك  
انها ضرب من السهر تحصل برياضات شرعية وذلك اننا قد متنا أن التصرف  
في عالم الاكوان لسنتين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهية التي فطرهم الله  
عليها والمهرة بالقوة النفسانية التي جبالوا عليها وقد يحصل للاولى تصرف  
يكسبه به بالملكة الالمانية وهو من نتائج التعر يد ولا يقصدون الى تجسيده وانما  
يأتينهم عفوا والمتكئون منهم اذا عرض لهم أعرضا عنه واستأذوا بالله منه وعنده  
محنة كما يحكى عن أبي يزيد البسطامي انه دافى شاطئ دجلة عشاء مختفرا فالتقى له



طرعا الوادي فاستعاذ بالله وقال لا يسع حظي من اقبه اني وركب السقيفة عاريا مع  
 الملايين واما السحر فلا بد في الجبلى منه من الرياضة ليخرج من القوة الى الضعف  
 وقد يحصل غير الجبلى منه بالانكساب وهو دون الجبلى فتعالى في نفسه الرياضة  
 كما تعالى في الاول وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكرناؤها وحكي بعضها  
 مسلمة الجبري على في كتاب الغاية وجابر بن حيان في رسالته وغيرها ويستعملها  
 كثير من يقصد انكساب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها الا ان هذه الرياضة  
 السحرية تأتي الاولين مشحونة بالكسفات كالتوجهات المذكورة والبدعوات  
 لها التي يسمونها قياسات سحلية روحانية او كما يعتقد التائسعون غير الله  
 في ربط الفعل بالطوائع العنصرية وعناظرات الكواكب في البروج لتصل الاثر  
 المطلوب فاعترف ذلك كثير عن يوم التصرف في عالم الكائنات وقصدوا طريق  
 تحصيله على وجه يبعد عن ملازمة الكفر واتصاله وقلوب تلك الرياضة شرعية باذكار  
 وتسهيلات ودعوات من القرآن والاحاديث النبوية هذا هم الى معرفة المناسبة  
 منها الصالحة ما قد مناهم من اضماع العالم بما فيه من ذوات وصفات وافعال بالآثار  
 الكواكب السبعة ويتصرفون مع ذلك الساعات والايام المناسبة لانقسامها كذلك  
 ويسمرون تلك الرياضة الشرعية بغير ما من السحر المعهود الذي هو كقراويد عو اليه  
 ويتكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها كما فعله البوني في كتاب الانعاش  
 وغيره من كتبه وسموا هذه الطريقة بالسيما او خلا في الفرائض اسم السحر وهم  
 في الحقيقة واقفون في معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم فلا بد من كل  
 البعد عن اعتقاد التائير لغير الله تعالى ثم انهم يقدمون التصرف في عالم الكائنات  
 وهو مخطو وعند الشارع وما وقع للايمان من المعجزات والاوليا من الكرامات فبأذن  
 من الله يحصل لهم العلم الضروري بذلك الهاما وغيره ولا يعتمدونه من دون اذن  
 فلا تنقش بما يتوجه هو لا في هذه السجيات فاعلموا كما قرره الله في فنون السحر  
 وشره بلهنا من مقدمة ابن خلدون (ما يتعلق بأسرار الحروف على مشرب القوم)  
 قالوا الحروف التوراتية هي الاربعة عشر المجموعة في قولهم نص حكيم له مر قاطع  
 ومعناه ان هذه الحروف الواقعة أوائل السور نص آله حكيم متقن له أي لذلك النص  
 سر قاطع لعروق الشبهة عن اطلاع الله تعالى عليه ويوحى بها تسع وعشرون سورة  
 على عدد الحروف مطلقا فتكون اشارات الى اظهرها بحرف البقاء عن الاتيان بمثله فكأنه  
 قال هذا الذي يحزتم عن الاتيان بمثله ولقب من المادة التي تؤلفون منها كلامكم  
 ولذا وردت على طرز كلامهم من كونها حرفا واحدا الى خمسة فاحداها من قد  
 وثلاثها حم طه طيس وثلاثها الم الرطسم ورباعها المص المروخسها كعبه ص  
 حم صق والسور المتوجهة بها أمهات وغيرها كالقدمات والتفات وفي الباب الثامن

والقسمين من القنوجات وأقل السور ملائكة اجتمعت بهم واغادوني علوما فاذا انطلق  
 القاري بها فكأنه فاداهم فاذا قال الم قال الثلاثة ما تقول فيقول ما بعد فيقولون  
 صدقت وبستغفرون له وهم أربعة عشر آخرهم نون ظهور في منازل القرآن العظيم  
 ومع التصكر أربعة وسبعون بيد كل شعبة من شعبه الايمان فقد استوفى البضع  
 غايته هنا انتهى فقوله في منازل القرآن اشارة الى تشبيه القرآن بالثقل اذ هو رآه  
 يحصل نظام الظهور والاطهار الذي هو قوس النزل من اثره الوجود واوله المبدأ  
 ومنتهاه آدم الذي هو القاية المحبوبة كما اشار اليه مصيهم فان النسيم بلسان الاشادة  
 آدم لكونه حصة واربعين وجهه باعتبار المشاعر العشر في جهة عقابها فان المعرفة  
 المدلول عليها بحيث أن أعرف انما تكون بها الاستعداد العقل اياها وأقرب صغير  
 القاعل لكونه واحدا كآدم عليه ضمير أحييت كما يحصل بالقرآن نظام الشعور  
 والاشعار الذي هو قوس الصعود واوله آدم الذي هو الهب كما اشار اليه بصونه وجهه  
 باعتبار المشاعر العشر المدلول عليه بقوله في الكمال الظهور في العشرة ومنتهاه  
 المعاد وكما أن في الثقل منازل للقمر الحسي كذلك في القرآن منازل للقمر العقلي وهو  
 النفس الناطقة وكان القمر حال في حد ذاته عن التور يحصل له من الشمس بسيرة  
 في منزله الى أن يتألفها فيقتل نوراً ثم يحزنه عند هلاله في المقارنة ثم يستأنف دورا  
 آخر كذلك النفس خالصة في حد ذاتها عن النور العلي والله أخرجه منكم من بطون  
 أمتها تكمل لا تعلمون شيئا ومعلومها يوم الاستخفية بطرق غراض الطبيعة علم انكم  
 بعد محصلة من شمس العقل الفعال بسيرة في منازل القرآن العظيم والتصكر  
 مرتبة للحدود واجزا التعريف الى أن تقابل شمس العقل فتقتل منه نورا علميا باقضاء  
 النتيجة والمعرف عليها ثم تحزنه فيه متوجه اليه الى أن تقارنه ثم تستأنف دورا  
 آخر فان قلت منازل القرآن تزيد على منازل القمر واحد قلت هي وان كانت ثمانية  
 وعشرين لكن القمر يركب فيها تسعة وعشرين يوما وأربعة اشاع يوم وستة اشاعان  
 تسع يوم وخمس من تسع يوم لان السنة القمرية ثلثمائة وأربعة وخمسون يوما وخمس  
 يوم وسدسه الا ان الكسري ملحق فتطابقها وانما يجعلها ثمانية وعشرين لكونها  
 مخرجا كثير الكسور بخلاف التسعة والعشرين فانها بعدد أصم بل أول وهذا  
 حكما جعل المصنوع قطر الدائرة مائة وعشرين مع أنه في نفس الامر وعند المساح  
 مائة وأربعة عشر وكسر كما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثلثمائة وستون وانما غاب  
 القرآن تلك القمر لانه مظهر الحق الكلامية ولذا أنزل القرآن ليله القدر  
 من رمضان دفعة الى بيت العزة الذي هو في السماء الدنيا وكان معصيا آدم الذي  
 خصوصيته علم الاسماء وهي من الكلام حتى قيل ان العقل العاشر هو الحضرة  
 الجبريية هذا وقول الشيخ استوفى البضع غايته هنا غير ظاهر لانها ثمانية وسبعون

وتقابل النورانية الظلمانية وهي أربعة عشر أيضا سبعة منها سفلية كلها مسمية  
وهي (جبرث فثعنا) وتسمى سواقط الفاقصة لسقوطها عن سبعة منها طرية  
وهي ما عداها وقالوا السين بين الحروف بالكمال معروف أما ما عداه الخرف في كايه  
الموضوع في علم معاني الحروف أن السين مظهر للبداء والقام والوصلة بينهما وإذا نشد  
سنانه منطاه هو يدل على جميع ما يدل عليه الم فإن الالف البداء وإذا كان مخربها باطنا  
والميم القام وإذا كان مخربها آخر الخارج واللام للوصلة وإذا كان مخربها متوسطا  
ولاشك أن الجميع كال وإذا جعلوا الصفات الخمسة لصفات الجلال وصفات الجلال  
صفات كمال ومثله اعتبروا في الإنسان الكامل أو لا اختصاصها من بين الحروف  
باستواء مياتها ووزرها فإن كلامهم مستون ويزراسم الحرف ما يبرز منه أي يكتب  
وهو أوله لأنه المسمى فإن أسماء الحروف اختصت من بين سائر الأسماء ~~بكون~~  
المسمى جزأها والمصحح ذلك كونها لفظا كالاسم والدا أي البسه كونها معلومة ساسا  
كما تعلم وضعا وإلى جعلها أول المباعدة في أظهرها بكونها أول ما يقرع السمع  
ونخرج من ذلك اسمان أحدهما الهمزة فإنها اسم للالف الياسية فكانت القليلة  
أن يقال أمزة لتكلم اسم مستحدث وكلامنا فموضع العرب وهم قد وضعوا لها ألف  
والمسمى في أولها وانما عدل إلى المستحدث أيضا لثبوت اسمها بكونها بذاتها  
موجودة في أول أحدهما وبما هو أقرب الحروف مخربا إليها في أول الآخر فإن أول  
حروف الخلق الهمزة وثانيها الهاء والاسم الآخر لفظة لأنها اسم للالف اللينة  
والمسمى موجود فيها بذاته ~~لكن~~ لاني الأول لكونها بالذات وتعدوا وتعتبر  
الاتداع بالساكن مطلقا وموجودة أول لاني اسمها الآخر وهو لفظة ألف لكن  
لا بذاتها بل بما هو أقرب الحروف مخربا إليها فتكون جامعة لأمرين لكن في اسمين  
في كل أحدهما بخلاف الياسية فإنها لم يجمع بينهما في اسم واحد وهو ألف لم تضع  
العرب لها غيره وأما المستحدثون فقد قصدوا تحوير وجودها الذاتي والفيري  
ولكون القرع اسمان كالامل أحدهما مشترك بينهما وهو ألف والآخر محض وهو  
لفظة همزة في الأولى ولفظة لاني الثانية فكل من اختصين مع ألف مترادفان وهي  
مشترك لكن المراد بها أول لاني الترتيب لا بثنى الياسية وأما اللينة فهي المراد بلفظ  
لامذ كورة قبل الياسية فهي مثل باوتنا ونحوها في كونها اسمائنا ثمانية مقصورة  
أو ثلاثا يسمد وداعلى القولين وقول المعين للاطلاق لام ألف ملن وتول الشاهر  
خرجت من عند زيادة الحرف في خط رجله بخط مختلف وتكتبان في التراب لام ألف  
مولد كما صرح به ابن جني فالخروف تسعة وعشرون واسماؤها ثلاثون سبعة عشر  
منها ثلاثية وثلاثة عشر على الخلاف وتسمى ماعدا الزبرينات لكونها ثمانية  
الزبر في مذاق أهل الله وقالوا فيما يتعلق باسم الأعداد أنه لا يتصور وجود خمسة

٤	٩	٢
٥	٥	٧
٨	١	٦

والاربعة في وقي من الاوقات الا في المثلث اذا كانت اعداد متساوية نسبة نسبة عددية  
طبيعية على توالي الاعداد واما في اعداد فيزيد على ذلك وقد وصفوه بالمليون وهو  
المبارك نسبة الى آدم عليه السلام الذي وجوده قوت البركات وبصعود مقت  
خلقه تالت المراتب لحصول النوع الاشراف الذي هو غاية خلق ملهوا منه ومن  
حواء التي هي ضلع الايسر كما ان النخلة التي هي عنقها هي الضلع الايسر مع عدد  
احبه وذلك ان التسعة بجزء آدم لانها من الاحاد ولا حاد نسبة الابوة والولادة للملح  
سائر الاعداد والتسعة نهايتها كما ان آدم نهايتها مراتب المخلوقات التسعة التي هي  
العقل والنفس والفلأ والكوكب والعنصر والمعدن والنباتات والحيوان والانسان  
فما وجد بعدهم كثر من حيث التوعية واما عدم تكرار التعليل الذي هو مقتضى اسمه  
الواسع فمن حيث الشخصية والنخلة بجزء حواء من حيث انها يتولد عنها مثلها  
بالضرب فان حاصل ضرب النخلة في النخلة يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى  
كربة ودورية ودائرة بخلاف التسعة فان مر بها احد وعشرون فهدولت الواحد الذي  
هو مبدأ العدد وعدد بالقوة لا بالفعل فضلا عن كونها مثلها او لا فان تلد حواء آدم  
بالفعل وانما تلد آدم الحي الذي هو مبدأ آدم وآدم بالقوة والواحد والستة وان كانا  
كرويين حيث يحفظان انفسهما اذ اربعا لان النخلة تحفظ ما يتولد عنها في التربيع  
فان حاصل كل تربيع يوجد في التربيع الذي بعده فان تربيع النخلة خمسة وعشرون  
وهي توجد في مر بها وهي ستاة وخسة وعشرون وهي يوجد في مر بها وهو  
ثلاثة وتسعون انفسا وستاة وخسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية واما الستة  
فلا تحفظ مر بها وهو الستة والثلاثون اذ اربيع فانه ألف ومائتان وستة وتسعون  
وكذا الواحد لانه لا يتزايد بالتربيعات وأيضا النخلة اذا ضربت في التسعة حصلت  
خسة واربعون فكانت ضلع الايسر من عدد اسم آدم أي أقل والتسعة الضلع الاكبر  
وأبضا الكمال الظهوري للخمسة خمسة عشر وهي عدد اسم حواء وضلع المثلث  
الطبيعي بل حروف اسم حواء بالفعل ظهرت في الضلع الاسفل من طبعه وهو واح  
وكون صورة الحروف مختلفة لقرية لانها من كانت جزءا من آدم لم تكن على  
صورتها الانسانية والكمال الظهوري للتسعة خمسة واربعون وهي آدم وجميع  
رقوم المثلث الطبيعي مع الكمال الظهوري للعدد ثم مجموع الحرفين (طه) بمعنى قوله  
تعالى طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي يا طه يا آدم ويا حواء والمراد بهما النوع  
الانساني ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي والمراد اما القرآن التكميني أو التدويني  
فالمن على الاول ما جعلنا لهما بها بلبع مراتب الموجود لتشقي بل تشهد عطالة  
حقائق الموجودات بسبب وجودها في وجهها فك على الثاني ما أنزلنا عليك القرآن  
بالوحي الاتساع بالعمل بما فيه ويجوز أن يراد بهما افراد الضمير نظرا

الى كونهما كل واحد انا وحكما أما الاول فلا يجرؤه واجزء ليس فيه الكل ولكن  
 كل كنه كونه انا كما حاله الجماع التي هي أعلى مراتب القسوس والاتصال ككثرة  
 واحدة وأما الثاني فلا تعداد اثرهما وهو بقاء النوع وحيث تصح أيضا ارادة المعنيين  
 في القرآن أما الاول فظاهر وأما الثاني فلا خصا ص آدم بالاسماء وهي ~~ص~~ كلام  
 كالقرآن وأيضا سكنه السماء الدنيا التي هي مظهر الصفة الكلامية ولذلك كانت  
 انقطاع الحضرة الجبريية وقد أنزل القرآن جملة واحدة في رمضان الى بيت العزة  
 منها تم نزل مجعاً في ثلاث وعشرين سنة وأيضا كما أن كونه ~~ص~~ كنهها وهو القمر خليفة  
 شمس الحس في ازالة ظلمة الكسابة الحسية كذلك آدم خليفة شمس العقل في ازالة  
 الظلمات الطبيعية وأيضا الثلث منسوب اليه والمربع لطارد ~~وهو~~ كذا حتى  
 يكون المقسوع زحل والمحشر الجاود والمرمة الأسد الداخل في حد ~~ال~~ كثرات لفظك  
 التوايت التي لا يعلم عدتها الا مبدعها ولا تطلع فوق الا حد عشرى التي هو فرد  
 أصم أول لا كسره ولا جذرو لا ضلع كما أن الاطلس الذي هو العرش مجهول السكان  
 والسلك والمساحة وبعد سطحه المذهب عن المركز الى هنامن الشرح الذي كتبه شيخنا  
 العلامة الشيخ ابراهيم المصري الحلبي على لغز اسم كتاب الزبدة لبهاء الدين الصدي سنة  
 خمس وستين ومائة وألف رحمه الله (علم التصوف) هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة  
 في الله وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وبكارها من العصاية  
 والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع  
 الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزخارفها والزهدي بما يقبل عليه الجاهل ومن  
 لذلك مال وجاء والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ~~وكان~~ ذلك عاماً في العصاية  
 والسلف فلما نشأ الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس الى  
 مخالطة الدنيا اختص المتباين على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة قال القشيري  
 رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب  
 ومن قال اشتقاقه من الصفاء والمفوة أو من الصفة فبعيد من جهة القياس القوي  
 قال وكذلك من الصوف لانهم لم يقتصروا عليه قلت والظاهر أنه من الصوف وهم  
 في الغالب يقتصرون عليه كما كانوا عليه من مخالطة الناس في لباس فاخر الشباب الى  
 لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على  
 العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم وذلك ان الانسان بمعاشر انسان انما يتميز من  
 سائر الحيوان بالادراك والادراك نوعان ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن  
 والشك والوهم وادراك لحوال القاشعة به من الفرح والحزن والقبض والبسط  
 والرضا والغضب والشكر والسب وحوال ذلك فالمتقن العاقل والمتصرف في البدن  
 يشأ من ادراك واردات وأحوال وهي التي يتميز بها الانسان كما قلناه وبعضها غشاً

[illegible]

أعضائها انما تتلقى من مدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي قد نبتت بالكلية من  
التفسير والحديث والفقه والاصول وغير ذلك ثم ان هذه الجاهدة والذكر تبعها ما غالباً  
كشف حجاب الحس والاطلاع على حوال من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك الشيء  
منها والروح من تلك الحوال وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر  
الى الباطن ضخت أحوال الحس وقوت أحوال الروح وظب سلطانة وتجدد نشوة  
وأعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتغذية الروح ولا يزال في غور وتزايد الى أن يصير منهم ردا  
بعد أن كان علماً ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين  
الادراك فيخرج من حيث تدللهواهب الرئاسة والعلوم الدينية والفتح الالهي وقرب  
ذاته في تحقق حقيقته من الافق الالهي أفق الملائكة وهذا الكشف كثيراً ما يخرج من  
لاهل الجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون  
كثيراً من الواتعات قبل وقوعها وتصرفون بهم معهم وقوى قوسهم في الموجودات  
السفلية ولصبر طوع ارادتهم فالعلماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف  
ولا يعتبرون من حقيقة شيء لم يؤمر وبالإنكاف فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة  
ويتعدون منه اذا وقع لهم وقد حكايت الصلاة رضى الله تعالى عنهم على مثل  
هذه الجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها  
عناية وفي فضائل أبي بكر وعمر وعلى رضى الله تعالى عنهم كثير منها رتبهم في ذلك  
أهل الطريقة عن اشقت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم  
ثم ان قوماً من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي  
رواه واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعلمهم في مادة القوى  
الحسية وتغذية الروح العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها  
بقام نشوها وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها  
حينئذ وانهم كشفوا ذات الوجود وتصوروا حقائقه كلها من العرش الى العرش  
هكذا قال الفزاري في كتاب الاحياء بعد ان ذكر صورة الرياضة ثم ان هذا الكشف  
لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم الا اذا كان ناشئاً عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل  
لصاحب الخلو والجوع وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم  
من المرتاضين وليس مرادنا لا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله أن المرأة  
المتحيلة اذا كانت محبة أو مقهورة وحودى بها جهة المرقى فانه يتشكل فيها معوجاً  
على غير صورته واذا كانت مسطحة يتشكل فيها المرقى صحيحاً فالاستقامة للنفس  
كالبساط للمرأة فيما يتطبع فيها من الاحوال ولما عني المتأخرون بهذا النوع من  
الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح  
والعرش والكرسي وامثال ذلك وتصرفت مداركهم لم يشاركهم في طريقهم عن فهم

أذواقهم ومواقفهم في ذلك فاهل القضاة ينكرون عليهم ومسلم لهم وليس البرهان  
والدليل ينفع في هذا الطريق ودأبوا قولا أذهى من قبيل الوجدانيات (تفصيل  
وتحقيق) يقع كثيرا في كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله تعالى حياب  
لخلوقاته ويقع المتكلمين أنه لا مابين ولا متصل ويقع الفلاسفة أنه لا واخل العالم  
ولا خارجه ويقع المتأخرين من المتصوفة أنه متعدد بالخلوقات اما بمعنى الخلوق فهم  
أو بمعنى أنه هو عينها وليس هناك غيره جلة ولا تفصيلا فليكن تفصيل هذه المذاهب  
ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تسمع معانيها فقول ان المباشرة تقال للمعنى  
أحدها المباشرة في الطريق والجهة ويقابلها الاتصال ويشعر هذا المقابلة على هذا  
التقدير بالمكان اما صرحا وهو تجسيم أول وما هو تشبيه من قبيل القول بالجهة  
وقد نقل من معني بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباشرة فيقول غير هذا المعنى  
ومن أجل ذلك أنكروا المتكلمون هذه المباشرة وقالوا لا يقال للباري أنه مابين لخلوقاته  
ولا متصل بها لان ذلك انما يكون لتخصيزات وما يقال من أن الهل لا يتخلو عن  
الاتصاف بالمعنى وضده فهو شر وما يصح الاتصاف أو لا وما صح امتناعه فلا  
بل يجوز الخلوع بالمعنى وضده كما يقال في الجبال لا عالم ولا جاهل ولا تدبر ولا عاجز  
ولا كاتب ولا أي وصحة الاتصاف بهذه المباشرة مشروطة بالحصول في الجهة على  
ما تقر في مدلولها والباري سبحانه منزوع عن ذلك ذكره ابن التلحاني في شرح المسح  
لامام الحرمين وقال لا يقال للباري مابين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه  
ولا خارج منه وهو معنى ما نقوله الفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه شبه  
على وجود الجواهر غير المصيرة وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للباري  
في اخص الصفات وأما المعنى الآخر للمباشرة فهو المغايرة والمخالفة فيقال  
الباري مابين لخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقابلها الاتحاد والامتزاج  
والاختلاط وهذه المباشرة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء  
الشرائع والمتصوفة الاقدمين كاهل الرسالة ومن غمامتهم ومذهب جماعة  
من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المداولة الوجدانية عملية نظرية الى أن البارى  
تعالى متعدد بخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته ويجازعوا أنه مذهب  
الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وسقراط وهو الذي يعبئه المتكلمون حيث  
يتناولون في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه بأنه ذاتان تنقيا احدهما  
أو تتدرج اندراج الجزء فان تلك مغايرة صريحة ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد  
هو الخلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو أغرب لأنه حاول  
قديم في محدث أو اتحاد به وهو ايضا عين ما نقوله الامامية من الشيعة في الاثنية  
وتقرر هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين الاول أن ذات القديم كمنقفي المحدثات



محسوساتها ونعقولها المقصدة بها في التصورين وهي كلها مظاهرها وهو المقام عليها  
 انما المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأي أهل الحلول الثانية طريقة  
 أهل الوحدة المطلقة وكلهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغربية المتخفية  
 لعقول الاتحاد فنقوها بين القديم وبين المتخلفات في الذات والوجود والصفات  
 وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحواس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية  
 وهي أوهام ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والثلث وانما يريدون  
 انما كلها عدم في الحقيقة ووجود في المدرك البشري فقط ولا وجود بالحقيقة  
 الاقديم لا في المظاهر ولا في الباطن كما نقرر بعد بحسب الامكان  
 والتعويل في تفصيل ذلك على النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية ضير مفيد  
 لان ذلك انما ينتقل من المدارك الملكية وانما هي حاصلة للاقيام عليهم السلام  
 بالقطرة ومن بعدهم فلا وليا بعدهم وقدم من يقصد الحصول عليها بالطريقة  
 العلمية ضلال وربما قصد بعض المنصفين ذلك في حكاية الموجودات وترتيب  
 حقائقها على طريق أهل المظاهر فاق بالانحسار فالانحسار بالنسبة الى أهل المظهر  
 والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفارغاني شارح قصيدة ابن الفارض في الدباجة التي  
 تكتب في صدر ذلك الشرح فانه ذكر في صدر الوجود من القائل وترتيبه أن الوجود  
 كله صادر عن صفة الوحدة التي هي مصدر الاحدية وهما معا صادران عن الذات  
 الصكرية التي هي عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالجل وأول مراتب  
 التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال باخاضة الايجاد والظهور  
 لقوله عز وجل في الحديث الذي يتناقلونه كنت كثيرا محضيا فاحييت أن أهرق غلقت  
 الخلق ليعرفوني وهذا هو الكمال في الايجاد المتزلف في الوجود وتفصيل الحقائق  
 وهو عندهم عالم المعاني والحضرة العمادية والحقيقة الحمديدية وفيها حقائق الصفات  
 والروح والقلم وحقائق الاقيام والرسائل أجمعين والكمال من أهل الامة الحمديدية وهذا  
 كله تفصيل الحقيقة الحمديدية وتصدر عن هذه الحقائق حقائق اخرى في الحضرة  
 الهبائية وهي مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الافلاك ثم عالم العناصر ثم عالم  
 التركيب هذا في عالم الرقن فاذا انحلت فهي في عالم الفسق انتهى ويسمى هذا المذهب  
 مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرة وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تفصيل  
 مقتضاها لغموضها وانغلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب  
 الدليل وربما أنكروا ظاهر الشرح هذا الترتيب فانه لا يعرف في شيء من مناجيه وكذلك  
 ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهو رأي أغرب من الاول في شدة  
 ونفاذ يعزى عنهم فيه أن الوجود كله قوى في تباينه بها فكانت حقائق  
 الموجودات وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك



من تصوفة التي كثر في الكوفة وغيرها من البلاد في تلك المدة من زمان  
الخالول واليحدث في الشريعة السوطية التي هي من قبيل المهرقة في كيمية الكيمياء  
وغيره وناهم بين العرفية وابن حبيب وثلاثة هاتم ابن الصفي و ابن القلان والشمس  
الاسرائيلي في تصادفهم وكان سلفهم من الطين للاصاحبة المتأخرين من الرافضة  
الذين ايضا الخالول والهيئة الاثني عشرية لم يعرف ولا يسمى فاشبهوا كل واحد  
من القوم بدين مذهب الاخر واختلفت مذهبهم وتماثلت مذهبهم وظهر  
في كلام التصوفة القول بالقطب ومشاء رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يسلوه  
أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لا يخرج من أهل العرفان وقد  
أشار إلى ذلك في كتابي في كتاب الاشارات في مقامات العارفين فقال بجل جناب  
الخلق أن يكون شرفه في كل واحد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد وهذا الكلام  
لا يقوم عليه بحجة عقلية ولا دليل شرعي بل هو من قبيل ما يسمونه بمقامه  
الرافضة من قوارث الائمة عندهم ثم ظهر انتم من قبيل الذين لا يسمونه بمقامه  
كما قالت الشيعة في النجاشي أنهم لما أسندوا للمهاجرين في الجبل في الجبل في الجبل  
لغيرتهم وفضلهم وقوه على علي رضي الله تعالى عنه وهو من هذا المعنى أيضا إلا أن  
رضي الله عنه لم يخص من بين الصحابة قط ولا طريقة في ملبوس ولا حال ولا مكان  
أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهم كذلك ولم يخص أسلمتهم في الدين بشئ يميز  
عنه على انصوص بل كان الصحابة كلهم اسوة في الدين والورع والزهد والجاهلية  
تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم ثم إن الشيعة يجادلون بما يقولون من ذلك اختصاص  
صلى بالنضال دون من سواه من الصحابة ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم  
والذي يظهر أن التصوفة المهرقة لما ظهر في الاسمايلية من الشيعة وظهر كلامهم  
في الامامة وما يرجع اليها مع ما عرفوا اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر  
والباطن وجعلوا الامامة لسياسة الخلق في الانتقال الى الشرع وافردوه بذلك  
أن لا يقع اختلاف كما قرر في الشرع ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لا رأس  
العارفين وافردوه بذلك تشييعا بالانعام في الظاهر وأن يكون صلى وزانه في الباطن  
ومعه قلبا مدار المعرفة حبيب وجعلوا الابدال كاتبا مباينة في التشيع متأمل  
ذلك من كلام هؤلاء التصوفة في أمر القاطن وما شئوا به كتبهم من ذلك عملهم  
لسبب التصوف فيه كلام بنى ولا انساب وانما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة  
ومع أنهم في كتبهم (تذييل) وقد رأيت أن أجلب هنا خلاص من كلام شيخنا العارف  
كبير الاولياء بالانجليس أبي مهدي عيسى ابن الزيات كان يقع له أصكثرة الاوقات  
على آيات الهروي التي وقعت في كتاب المقامات فترجم القول بالوحدة المطلقة أو بكاد

بشرح ما هو قوله

واحد الواحد من واحد • اذ كل من وحده باحد

توحيد اياه فوحده • وقت من نفعه لاحد

فوحده من شلق عن نفعه • تنبئة اطلاق الواحد

فيقول رحمه الله على سبيل التذرية ان شلق اللفظ الواحد على

من واحد الواحد واللفظ الواحد على من وضعه ونفعه واستغنى هذه الالفاظ

فانها اذا استعملت في قول على رأى الله الملك ان يوحدهم

اللفظ الواحد واللفظ الواحد على من وضعه ونفعه واستغنى هذه الالفاظ

وقد حال ان يوحدهم من زمان كان لهم الحق حينئذ ما بين ويرون ان وقوع

اللفظ الواحد في قوله لا تسبوا الله ولا رسوله ولا تعبدوا ما سوا

الخلق واللفظ واحد والمراد ان كل ما سوى عين القدم اذا استبع فهو عدم وهذا

معنى كان الله ولا شيء معه والآن على ما كان عليه عندهم ومعنى قول الله الذي

صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه • وهو الاكل في ما خلاقه باطل • قالوا ان

وحدونك فقد قال بحد حدث هو نفسه فوحده حدث هو فعله وموحده قد هم هو

معبوده وقد تقدم ان معنى التوحيد اتفاه من الحديث • ومن الحديث الا ان تامة

بل متعدية والتوحيد هو ذوال المعنى كاذية • يمكن قول الله ونسباً حتى لا يقع

في البيت غير لا يكون الا ببيان لا يصح هذا الا بعد بيان • وهم قالوا

الحق في قولهم خلق الله الزمان هذه الالفاظ متضمنة لخلق الزمان متضمنة

على الزمان وهو فعل لا يذم وقوله في الزمان وانما جعل على ذلك متضمن

الحقائق وبما القات عن تادية الحق فيها وبما اذا تحقق ان الموحده الموحده عدم

ما سواه جله صبح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله الا الله ولا حرج على

من واحد الحق مع بقاء الرسوم والاسماء وانما هو من باب حسنات الابرار شيئات

المقربين لان ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعية ومن ترقى الى مقام الجمع كان

في حقه نقصان علمه بمرتبه وآه تليس تتازمه العبودية وبرعه الشهود وبظهر

من ليس حدونه من الجمع وأغرق الاصناف في هذا الرسم القائلون بالوحدة المطلقة

وهذا المعرفه بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من التألم

على شيعيل النصر بين والتبعية والتعظيم انما على ترصع فيه الشفعية وبصنل

التوحيد المطلق بمقتضى الاختلاف واختار • فمن سلم اقراح ومن فازعته حقيقة انس

بقوله كنت لجمه بظهوره • اذا هو في المعالي لاستانعة في الالفاظ والذي يقصده هذا

كله امر محقق فوق هذا القول لا يطاق فيه ولا خيرة • وهذا المقدار من الاشارة كاف

والتحقق في مثل هذا اجاب وهو الذي اوضح في المسائل المتروكة انتهى كلام الشيخ

الجوهري من جهة الله تعالى كغيره من القتها استبدوا المراد على قوله انما يخرج في غير  
 المقالات وامثالها وشملوا التكرير ما وقع لهم في الطريقة والمقن ان الكلام معهم  
 فيه تفصيل فان كلامهم في أربعة مواضع أحدها الكلام على الجاهات وما يحصل  
 من الاذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الاعمال لتصل تلك الاذواق التي تصير  
 مقاماً يترقى منه الى غير ما قلناه وثانيها الكلام في العصفكف والحقائق المدركة  
 من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحى والنبوة  
 والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وترتيب الاسكوان وصف دورها من  
 موجودها ومكوناتها كما مر وثالثها التصرفات في العوالم والاكران بأولع الكرامات  
 ورابعها القضاة موهمة الظاهر مدونة عن الكثير من أئمة القوم يعرفون عنها  
 في اصطلاحها الشطحات تستشكل ظواهرها فتكر وحسن ومنازل فأما الكلام  
 في الجاهات والمقامات وما يحصل من الاذواق والمواجد في سائرهما ومحاسبة  
 النفس على التصديق أسبابها فأمر لا مدفع فيه لاحد واذا فهم فيه حصصوا التصديق  
 بها من السعادة وأما الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمجيبات وقصورهم  
 في الكائنات فأمر صحيح غير منكر وان مال بعض الطلبة الى ان يستكملوا فليس ذلك  
 من الحق وما احتج به الأستاذ أو اسبق الاخراف من أئمة الاشعرية على انكارها  
 بالتبسيط بالمجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتدريج وهو دعوى  
 وقوع المجزة على وفق ما جاء به قالوا نعمان وقروها على وفق دعوى الكذب غير  
 مقدور لان دلالة المجزة على الصدق حتمية فان صدقها التصديق فلو وقعت مع  
 الكاذب لتبطل صدق النفس وهو محال هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من  
 هذه الكرامات وانكارها فروع مكبرة وقد وقع للصائبة وكابر السلف كثير من ذلك وأما  
 الكلام في الكشف وما حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم  
 فيه من نوع التشابهات لما أتوا به عندهم وقادوا لوجدانهم من أن ادواهم  
 فيه والفتن لا تعطى دلالة على ما ادعاهم منه لانها لم توضع الا للتماريف وكثرة  
 من المحسوسات فينبغي أن لا تعرض للكلام من ذلك وتقرصه فيما تركناه من  
 التشابهات ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر  
 الشريعة فأكرمهم بالسعادة وأما الانفاذ الموهمة التي يعرفون عنها الشطحات  
 ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل فية عن  
 الحس والواردات تحكمهم حتى ينفقوا عنها لا يقصدونه وما حب الفية غير مخاطب  
 والجبور معفون عن علم منهم فضلوا واقتلوا جل على القصد الجليل من هذا وامثاله  
 وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الموضع لها كما وقع لا يبرز البسطاى وامثاله  
 ومن لم يعلم فضله ولا اشهر فمواخذ بصدور عنه من ذلك اذ لم يتبين لنا ما يحصلها

على تأويل كلامه واملن تكلم عنهما وهو حاضر في حبه ولم يملكه الحال فواخذ  
ايضا واذا أقي القهواء وكابر الصوفية يقتل الخلاج لانه تكلم في حضور وهو مالك  
لحال واقه أعلم وسلف المتصوفة من أهل الرسالة وهم اعلام الله لم يكن لهم حرص  
على كشف الجليل ولا هذا النوع من الادوار الزيل اذا هو من لم يمشي مع ذلك كانوا  
يقرون منه ويرونه من العوائق والمس وانه ابرار الثمن ادول كبت النفس عن الشهوات  
وان الموحدين لا يتصرف في مدارك الانسان وعلم الله اوسع وخلقا كبر وشرفه  
بالهداية املن ظلمة طغوا بشي مجلد وصكروا على حظيرة الخوض في ذلك وشعروا  
مع يكشف لها الجليل من ادعاهم من انظر عن فيه والوقوف على حقيقة علمية بل يتقنون  
لخر يقيم كما كانوا في علم النفس قبل الكشف عن الاتباع والاقتداء بامرؤن اصحابهم  
بالترامه ولا يكتفون في التفتي ان يكون حال المريد والله أعلم بحقيقة الحال الى هنا من  
حققة تاريخ العرب لان خلفون ملخصا بعض التلخيص (في دفع شبهة) وقعت في مرة  
بنت مر من جدات النبي صلى الله عليه وسلم قال الدميري في مادة قرش من كتابه  
حياة الحيوان الكبرى فائدة اجنية قريش بن فخذ بن النضر بن كنانة جد النبي  
صلى الله عليه وسلم هو الذي نسب اليه قريش من ولده بدر بن فخذ سميت به بدر  
بدر اوام النضر مرة بنت مر بن اد بن طابخة تزوجها كنانة بعد موت ابيهم خزيمية  
فولدت له النضر على ما كتبت الجاهلية تفعله اذ ماتت الرجل خلف على زوجته  
بعده اكبر منهم من غيرها كذلك قاله التمهيلي في كتابه في تاريخ العرب قاله  
ثمالي ولا تتكلموا ما نتكح آبائكم من النساء الا ما كان ذلك من تحليل ذلك  
قل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كناية عن نسب النبي صلى الله عليه وسلم وليعلم  
انه لم يكن في اجداده نكاح سفاح الا يرى انه لم يكن في شيء منه في القرآن نحو  
ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس ولا في شيء من المعاصي التي نهى عنها الا ما قد سلف  
الافى هذه الآية وفي الجمع بين الاخوين فان الجمع كان مباحا في شرع من قبلنا وقد جمع  
يعقوب عليه السلام بين اخنتين راحيل ولينا وقوله تعالى الا ما قد سلف التفات  
الى هذا المعنى وهذه النكحة من الامام ابي بكر بن العربي قال الحافظ قطب الدين  
عبد العظيم القسطلاني لما وقعت على هذه النكحة أفت مفكر امدة فكون ان مرة  
المذكورة كانت زوجة لخزيمية خلف عليها مسكنة بن خزيمية فبما منها النضر بن  
كنانة ولكن هذا وقع في نسب النبي صلى الله عليه وسلم ولقد روي عنه عليه السلام انه  
قال ما وادني من سفاح الجاهلية شيء وانما وادني من نكاح كنانة أهل الاسلام الى  
ان رأيت ابا عمرو عثمان الجاهلية قال في كتابه له سماه كتاب الاسماء وخلف كنانة  
ابن خزيمية على زوجة ابيه بعد وفاته وهي مرة بنت اد بن طابخة ولم تلد لكنانة ولذا ذكرنا  
ولا في ولكن كانت بنت اخيها مرة بنت مر بن اد بن طابخة تحت كنانة بن خزيمية

تروى له النضر بن كثة والمناظلة كثير من الناس لما سمعوا أن كثة خلف حبي  
 زوجة له لا تفارق اسمها وتضارب نسيم ما وهذا الذي عليه مشايخنا وأهل العلم  
 بالنسب قال ومعاذ الله أن يكون أصاب النبي صلى الله عليه وسلم نكاح محنت وقد  
 قال عليه السلام مازلت أخرجه من نكاح كنكاح الاسلام حتى تخرجت من بين أبي  
 وأبي ثم قال ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ولا شك في هذا انظر قال والحمد لله الذي زكى  
 نبيهم من كل عصية وطهره بظهوره انتهى قال العمري وهذا الذي أرجوه القور  
 للبحاظ في منقلبه وأن يجاوز رآقه علمه طره في كتبه عما يقضي منه العجب كل  
 العجب قال ابن رشد في أوائل رسالته المعسولة في رموز حتى بن يظفان وإيسال  
 وسالما بن بعد ما ذكر رجالا من أهل النظر وأهل المكاشفة ووصف أسوأهم مانعه  
 ثم خلف من بعدهم خلف آخر أخذ من منهم نظر أو قرب إلى الحقيقة ولم يكن يفهم أن ثقب  
 ذهنا ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلنا أدنى حتى اخبرته  
 المنية قبل ظهور خرافات علمه وبث خفايا حكمته وأكبر ما يوجد له من التأليف  
 قائما هي غير كاملة ومغمرة من أواخرها كتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه في  
 علم المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهي **كتب** بوجيزة وروايل مختلصة  
 وقد صرح هو بنفسه بذلك وأن عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الاكمل ولم  
 يتسع له الوقت في تبديلها فهذا ما وصل اليه من علم هذا الرجل ولم نلق شخصه وأما من  
 كان معاصرا له ممن يوصف بأنه في مثل درجته فلم نره تأليفا وأما من جاء بعدهم من  
 المعاصرين لنا فهم بعد في هذا التردد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم يصل إلى الحقيقة  
 أمره وأما ما وصل اليه من كتب أبي نصر الفارابي فأكبرها في المنطق وما ورد  
 في الفلسفة فهي كثيرة الشكولقة فثبت في كتاب الله الفاضلة بقاء النفوس النيرة  
 بعد الموت في الآلام لأنها يملكها بقاء لأنها لا تموت ثم صرح في السياسة المنية بأنها  
 متناهية وصارت إلى العدم وأنه لا بقاء لا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح  
 كتاب الاخلاق شيئا من أمر السعادة الانسانية وأنها **انما تكون** في هذه الحياة  
 في هذه الدارين ثم قال بعقب ذلك كلاما هذا معناه وكل ما يدكر غير هذا فهو هذيان  
 وخرافات جهالة فهذا قول قد آيا من الناس جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل  
 والشري في رتبة واحدة أذ جعل مصيرا لكل إلى العدم وهذه رتبة لا تفصل وعثرة  
 ليس بعده ما عثر وهذا مع ما صرح به من معتقده في النبوة من انما القوة الخيالية  
 خاصة بزمه وتفضله الفلسفة عليها إلى اشياء ليس بحاجة إلى إيرادها وأما كتب  
 ارسطاطاليس فقد تكفل الشيخ ابو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك  
 طريق فلسفته في **كتاب الشفاء** وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك  
 وأنه انما ألف ذلك على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا يمحجه فيه قطبيه

بكتابه في الفلسفة المشرقية ومنه بقرائة كتاب الشفاء وقرائة كتاب ارسطاطاليس  
 ظهر له في اكثر الامور انها تتفق وان كان في كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ النيان  
 ارسطاطاليس واذا اخذ جميع ما يعطيه كتاب ارسطاطاليس وكتاب الشفاء على ظاهره  
 دون ان يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسب ما فيه عليه الشيخ في الشفاء  
 واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبة الجمهور وربما في موضوع  
 ويحل في آخره ويكثر باشياء ثم يقطعا ثم اتمن بجملة ما كثر به الفلاسفة في كتاب  
 النها فت انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب لثبوت خاصية ثم قال  
 في كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب  
 المنقذ من الضلال ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان امره انما وقع على ذلك  
 بعد طول البحث وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفها وامن النظر  
 فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الراي  
 ثلاثة أقسام رأى يشارك فيه الجمهور فيصاهم عليه وراي يكون بحسب ما يخاطب به  
 كل سائل مسترشد وراي يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من  
 هو شريك في اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولولم يكن في هذه الالتقاط الا ما يشكك  
 في اعتقادك الموروث لكنني بذلك تنفعا فان من لم يشكك لم يتلر ومن لم يتلر لم يصح  
 ومن لم يصح في القضي والحيرة ثم تمثل بهذا البيت

خذ ما تراه ودع شيا سمعت به في طلعة الشمس فانقلبت من رجلي

اتمى كتب في القسطنطينية الجراء وان الصدرة العنقلى خلال حنة خمس وسبعين  
 ومائة والف وهو المعز (اليهود والنصارى) وهاتان الامتان من كبار اهل الكتاب  
 والامة اليهودية كبر لان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بني اسرائيل  
 كانوا متعبدين بذلك مكلفين بالقيام احكام التوراة والاخيال النازل على المسيح عليه  
 السلام لم ينقض احكاما ولا استبطن حلالا وحراما لكنه رموز وامثال ومواظ  
 ومزاج وما سواها من الشرائع والاحكام فمجالاة على التوراة فكانت اليهود لهذه  
 القضية لم يتقادوا العيسى عليه الصلاة والسلام وادعوا عليه انه كان مأمورا باتباعه  
 موسى وموافقة التوراة فغير وبدل وعدها عليه تلك التغييرات منها التغير السبب الى  
 الاحد ومنها تغييرا كل الخلق وكان حراما في التوراة ومنها الختان والغسل وغير ذلك  
 والمسلمون قد ينوون ان المتين قد بدلوا او حرقوا او افقسي عليه السلام كن مقرر بالمآجاء  
 به موسى عليه الصلاة والسلام وكلاهما مبشران بتقديم فينا في الرحمة صلوات الله عليه  
 وسلامه وقد امرهم بآتهم وانبياؤهم وكما بهم بذلك وانما في اسلافهم الحسنة والقلاع  
 يشرب المدينة لتصر رسول آخر الزمان فامرهم بها جرة واطمانهم بالنشأ الى تلك  
 البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما بهم ما عرفوا



يكفروا به فلعن الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان بين جميع  
 الانبياء اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى على شيء وكانت النصارى تقول  
 ليست اليهود على شيء وهم يأتون الكتاب وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول  
 ليسم على شيء حتى تقبوا التوراة وما كان يمكنهم اقامتها الاقامة القرآن وتحكيم  
 في الرحمة وسول آخر الزمان فلما اؤا ذلك ضربت عليهم القلعة والمسكنة وبارأ بضرب  
 من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله (اليهود خاصة) من هاد الرجل أي رجع  
 وتاب وانما الزمهم هذا الاسم يقول موسى عليه السلام انما هذا اليك أي رجعتنا  
 ونضرب عنا وهم أمة موسى عليه السلام وكما بهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء  
 ائني أن ما كان نزل على ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيره ما هو مكان يسمى  
 كابل وحققا وقد ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله خلق آدم  
 بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده فانبت لها اشتصاصا آخر سوى  
 السكب وقد اشتمل ذلك على احوال كرميد الخلق في السقر الاول ثم ذكر الاحوال  
 والاحكام والمجدود والقصص والمواظلات كآل في سفر سفر وازل عليه ايضا الألواح  
 على شبه مختصر ما في التوراة تشتمل على الاقسام العلية والعلية قال عز وجل  
 ذكره وكتبناه في الألواح من كل شيء موعظة اشارة الى تمام القسم العملي وقصصا  
 لكل شيء اشارة الى تمام القسم العلي قالوا ان موسى عليه الصلاة والسلام  
 قد افاض في امر التوراة والألواح الى يوشع بن نون وصية من بعده ليخفي الى اولاد  
 هرون لان الامر كان مشركا بينه وبين أخيه هرون عليه السلام اذ قال  
 واشرك في امرى وكان هو الوصي فلما مات هرون في حال حياته انتقلت الوصاية  
 الى يوشع ودية تليو عليها الى شعوشيرا بن هرون قرارا وذلك ان الوصاية والامانة  
 بعضها مستقر وبعضها مستودع واليهود تدعى أن الشريعة لا تكون الا واحدة  
 وهي ابتدئت بموسى عليه السلام وتتم به فلم تكن قبله شريعة الاحدود عقلية  
 وأحكام عقلية ولم يميزوا النسخ أصلا قالوا فلا تكون بعده شريعة أخرى لان النسخ  
 في الاوامر يرد ولا يجوز البدع على الله تعالى ومساقلهم تدور على جواز النسخ ومنعه  
 وعلى التشبيه ونفيه والقول بالتقدم والجبروت في الرحمة واحالتها أما النسخ فكما ذكرنا  
 واما التشبيه فلاهم وجدوا التوراة تملأ من التشابهات مثل الصورة والمناقضة  
 والتكليم جهرا والقول على طووسينا استقالا والاستواء على العرش استقارا  
 وجواز الرزية قولا وغير ذلك واما القول بالتقدم فهم مختلفون فيه حسب اختلاف  
 الفريق في الاسلام قال ياتون منهم كالمعتزلة فينا والقراون كالمعتزلة والمشبهة واما  
 جواز الرحمة فانما وقع لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ أماته  
 الله مائة عام ثم بعثه والثاني حديث هرون اذ مات في التيه وقد نسبوا موسى عليه

السلام الى قته قالوا حسده لان اليهود كانت اليه اميل منهم الى موسى واختفوا  
 في حال موتهم منهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع واعلم ان التوراة  
 قد اشتملت باسرها على دلالات وآيات تدل على صكون شريعة المصطفى صلى الله  
 عليه وسلم حقاً وكون صاحب الشريعة صادقا لكتهم سرفوه وغيره وبدلوه وذلك  
 اما تحريف من حيث الكتبه والصورة واما تحريف من حيث التفسير والتأويل  
 واظهر هاذكره ابراهيم عليه السلام وابنه اسمعيل ودعاؤه في حقه وفي ذريته وآيات  
 الرب تعالى الى بارتكت على اسمعيل وأولاده وجعلت فيهم الخير كله وسأظهرهم  
 على الامم كلها وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتي واليهود يعتقدون بهذه  
 القصة الا انهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة والرسالة وقد أزمتمهم أن الملك الذي  
 سلمه أهول ملك بعدل وحق ام لا فان لم يكن بحق وعدل فكيف عين على ابراهيم عليه  
 السلام يملك في أولاده هو جور وعظم وان سلمه العدل والصدق من حيث الملك فالملك  
 يجب أن يكون صادقا على الله تعالى في عبادته وبقوله وكيف يكون الكاذب  
 على الله تعالى صاحب عدل وحق اذ لا ظلم اشده من المكذب على الله عز وجل ففي  
 تكذيبه تجوز وفي التجويز رفع المنة بالنعمة وذلك خلف ومن العجب ان في التوراة  
 ان الاسباط من بني اسرائيل كانوا يراجمون القبائل من بني اسمعيل ويعلمون  
 ان في ذلك الشف على الدنيا لم تشغل التوراة عليه وورد في التاريخ ان أولاد اسمعيل  
 عليه السلام كانوا يسعون آل الله واهل الله وأولاد اسرائيل آل يعقوب آل موسى  
 آل هرون وذلك لسر عظيم وقد ورد في التوراة ان الله تعالى بآء من طور سيناء  
 وظهر بسبعه رؤا على بقار ان وسيعير جبال بيت المقدس الذي كان مظهر عيسى  
 عليه السلام وفاران جبال يكة التي كانت ظهر المصطفى عليه السلام ولما كانت  
 الاسرار الالهية والانوار الربانية في الوحي والتزويل والمناجاة والتأويل على مراتب  
 ثلاث مبداء ووسط وكال والجيء اشبه بالمبداء والظهور والوسط والاعلان بالكمال  
 عبر التوراة عن مطلق صبح الشريعة والتزويل بالجيء على طور سيناء وعن طلوع  
 الشمس بالظهور على سبعير والبلوغ الى درجة الكمال بالاستواء والاعلان على  
 فاران وفي هذه الكامة اثبات نبوة المسيح والمصطفى صلى الله عليه وسلم وقد قال  
 المسيح في الانجيل ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاكمها قال صاحب التوراة  
 النفس بالنفس والعين بالعين والاثبات بالاثبات والجروح قصاص واقول اذ الطمك  
 اخول على خدك الا عين فضع له خدك الايسر والشريعة الاخرة وردت بالامر من  
 جميعا اما القصاص ففي قوله تعالى كتب عليكم القصاص واما العفو فبقوله  
 وأن تعفو أقرب للتقوى ففي التوراة احكام السياسة الظاهرة العامة وفي الانجيل  
 احكام السياسة الباطنة الخاصة وفي القرآن احكام السياستين جميعا ولكم

في القصاص حياة اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خذوا من الغنم من اهل العرفان  
 وأعرض عن انبأ اهلين اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد كان  
 عليه السلام هو أن تفوق عن ظلمك وتعلم من حرمك وتصل من قطعك ومن  
 المحب ان من رأى غيره يصدق ما عنده ويكلمه ويرقيه من درجة الى درجة كيف  
 يسوغ له كذبه والتسبح في الحقيقة ليس ابطال ابل هو تكميل وفي التوراة  
 احكام عامة واحكام مخصوصة اما باشخاص واما بازمان واذا انقضى الزمان لم يبق  
 ذلك لا محالة ولا يقال انه ابطال وبذلك هو ابطال ما السبت فهو أن اليهود  
 اذا عرفوا لم يوردوا التكليف بجملة السبت وهو يوم أى يوم شخص من الأشخاص  
 وفي مقابلة آية حال وجزء أى زمان عرفوا ان الشرعية الاخيرة حق وانما جاءت  
 لتقرر السبت لا لا بطلان وهم الذين عدوا في السبت فسخطوا قرعة خاشين وهم يعترفون  
 بان موسى عليه السلام بنى يتساوون وفيه صوراً وأشخاصاً وبين مراتب الصور  
 وأشار الى تلك الرموز ولما فقدوا الباب باب سلطة ولم يكتفهم التسور على سنن  
 الصور تصويراً وتاميناً وهو تصويرين واختلفوا فيها وسبب من فرقة ولحقن ذكرتهما  
 اشهرهما واظهرهما عندهم وترك الباقي حملاً (العنانية) نسبوا الى رجل يقال له  
 عنان بن داود رئيس الجالوت يتعاقبون سائر اليهود في السبت والاعياد ويقتصر  
 على اكل الطير والطيور والسمك ويجمعون الحيوان على القضا ويسدقون عيسى  
 ابن مريم عليه السلام في مواظبه واثارته ويقولون انه لم يخالف التوراة البتة  
 بل قروها ودعا الناس اليها وهو من بني اسرائيل المتعبدين بالتوراة ومن المستحيين  
 لموسى عليه السلام الا انهم لا يقولون بنبوته ورسالته ومن هؤلاء من يقول ان عيسى  
 عليه السلام لم يدع أنه نبي مرسل وأنه صاحب شرعية فاسخنة لشرعية موسى بل هو  
 من أولياء الله المخلصين العارفين اسكام التوراة والا انجيل ليس كما يمتزلا عليه وحيا  
 من الله عز وجل بل هو جمع احواله من مبدئه الى كماله فانما جميع اربعة من أصحابه  
 الحواريين فكيف يكون نزلاً قالوا واليهود ظلوه حيث كذبوا ولا ولم يعرفوا بعد  
 دعواه وقتلوه آخر ولم يعرفوا بعد عمله ومغزاه وقد ورد في التوراة ذكر ايشوع  
 في مواضع كثيرة وذلك هو المسيح ولكن لم ترد النبوة ولا الشرعية التامة  
 وورد بارقليط وهو الرجل العالم وكذلك ورد ذكره في الانجيل فوجب حمله على  
 ما وجد على أن من ادعى حقيقة وجد وجد (العيسوية) نسبوا الى عيسى بن اسحق  
 ابن يعقوب الاصغاني وقبل اسمه عوفيد الوهم أى عابداً لله كان في زمان المنصور  
 وابتهادهم في آخر ملك بني امية مروان بن محمد الحارثي تبعه بشر كثير من اليهود  
 وادعوا آيات ومعجزات وزعموا انه لما حارب خط عن أصحابه خطا بعد آس وقال  
 أقبوا في هذا الخط فليس شالكم عدو بل لاحت فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا

الخطوب رجوا عنهم خوفان طلسم أو عزيمة بها وضعها ثم خرج أبو عيسى من الخط  
وحده صلى فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيرا وقيل أنه لما حارب أصحاب المنصور  
بالزي وقتل قتل أصحابه زعم أبو عيسى أنه نبى وأنه رسول المسيح المنتظر وزعم أن  
أن المسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحد بعد واحد وزعم أن الله تعالى كلمه بكلمته  
أن يعطى بنى اسرائيل من ايدى الامم العاصين والمسلولين الظالمين وزعم ان المسيح  
أفضل ولد آدم وأنه اعلى منزلة من الانبياء والملكين وادهور رسوله فهو أفضل الكل  
أيضا وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة الراى ويرى أن الراى أيضا هو المسيح  
وحرى في كتابه الذابح كلها ونهى عن اكل ذى روح على الاطلاق طيرا كان أو بهيمة  
وأوجب عشر صلوات وامر أصحابه بأقامتها وذكر أفعالها وخالف اليهود في كثير من  
أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة (المقاربة للبرزخانية) نسبو الى  
يوزعان وجعل من همدان وكان اسمه يوم ذابعت على الزهد وتكثير الصلاة وينهى عن  
الصوم والابتذال ونهى عن قتل من تعظيم امر الراى وكان يزعم أن التوراة ناطها واطنا  
وتزلا وتاويلها خالف بتزيده عامة اليهود وخالفهم في التشبيه ومال الى القدور وأثبت  
الفعل حقيقة القصد وقد رثب التراب والعقاب عليه وشدد في ذلك ومنهم الموشكائية  
أصحاب موشكا على مذهب يوزعان غير أنه كان يوجب الخروج على مخالفه ونصب  
القتال معهم فخرج في تسعة عشر رجلا فقتل بأحبة قم وذكر عن جماعة من الموشكائية  
أنهم أئتمروا بنصرة المصطفى صلى الله عليه وسلم الى العرب وسائر الناس سوى اليهود  
لأنهم أهل مله وكأب وزعمت فرقة من المقاربة أن الله تعالى خاطب الانبياء عليهم  
الصلاة والسلام واسطة ملك اخضاره وقدمه على جميع الملقات واستخفه عليهم قالوا  
فكل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبره عن ذلك الملك  
والافلاحيون أن يوصف البارئ تعالى بوصف قالوا ان الله سبحانه كلم موسى تكليما هو  
ذلك الملك والشجرة المذكورة في التوراة هو ذلك الملك وسبح على الرب تعالى ان يكلم  
بشر انكلاما وجعل جميع ما ورد في التوراة من طلب الرؤية وشافته الله وجاءه الله  
واطلع الله في السحاب وكتب التوراة بيده واستوى على العرش قرارا له صورة  
آدم وشعر قط ووفرة سوداء وأنه بكى على طوفان فوحى حتى رمدت عيناه وأنه ضحك  
الجبار حتى بدت نواجذه الى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز في العادة أن يبعث  
ملكا واحدا من جله خواصه ويأمره عليه اسمه ويقول هذا هو رسولى ومكانه فيكم  
ممكنانى وقوله وامر قولى وامرى وظهوره عليكم ظهورى وكذلك يكون حال  
ذلك الملك وقيل ان اريوس قال في المسيح انه هو الله وأنه صفوة العالم اخذ قوته من  
هو لا هوهم كانوا قبل اريوس بأربع مائة سنة وهم أصحاب زهد وتشف وقيل صاحب  
هذه المقالة بنسامين اليهودى قرر لهم هذا المذهب وأعلمهم ان الايات المتناهيات

في التوراة كلها مؤلفة وأنه تعالى لا يوصف بوصف البشر ولا يشبهه شيأ من  
 المخلوقات ولا يشبهه شئ منها وانما المراد بهذه الكلمات الواردة في التوراة ذلك الملك  
 العظيم وهذا كما يحمل في القرآن الايمان على ايمان ملك من الملائكة وهو كما قال  
 الله تعالى في حق مريم عليها السلام وتختافها من زوجها وانما النافخ جبريل  
 عليه السلام حين غفل لها بشرها وما اليه لب لها غلاما زكيا (السامرة) هؤلاء  
 قوم يسكنون بيت المقدس وفري من أعمال مصر يتصفون في الطهارة اكثمن  
 تسف ساو اليهود واثبتوا نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون عليهم السلام وانكروا  
 نبوة من بعدهم رؤسا الانبياء واحدا وقالوا التوراة ما بشرت الانبياء واحدا في من  
 بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة ويظهر  
 في السامرة رجل يقال له القان ادعى النبوة وزعم انه هو الذي بشر به موسى عليه  
 السلام وانه هو الكوكب الذي ورد في التوراة أنه يضيء مشوا القمر وكان  
 ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقرب من مائة سنة وافتقرت السامرة الى  
 دوستانية وهم اللقانيه والى كوستانية والدوستانية معناها الفرقة المتفرقة  
 الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقرون بالآخرة والثواب  
 والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب في الدنيا وبين القريتين  
 اختلاف في الاحكام والشرائع وقبلتهم جبل يقال له عزم بين بيت المقدس  
 ونابلس وهو الطور الذي كان عليه موسى عليه السلام يقول داود عليه السلام  
 الى ايليا وبني البيت نعمة وخالف الامر والسامرة توجهوا الى تلك القبلة دون سائر  
 اليهود ولتهم غير لغة اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهي قريبة من العبرانية  
 فنقلت الى السريانية فهذه الاربعة فرقة الكبار وانشعبت منهم الفرق الى احدى  
 وسبعين وهم يأسرهم اجمعوا على ان في التوراة بشارة بواحد بعدهم موسى وانما افتراقهم  
 اما في تعيين ذلك الواحد أو في الزيادة على الواحد وذكر المسيح وآثاره ظاهر  
 في الامصار وخرج واحد في آخر الزمان هو الكوكب المضيء الذي يشرق الارض  
 بنوره أيضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم ذلك الرجل وهو الاستواء  
 بعد انطلق وقد اجعت اليهود ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات استوى على  
 عرشه مستقبلا واضعا احدى رجليه على الاخرى قتلت فرقة منهم ان الستة الايام  
 هي ستة آلاف سنة فان يوم ما عند الله كالف سنة مما يعد بالسرا القسري وذلك هو  
 ما مضى من لدن آدم الى يومنا هذا وبه يتم انطلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتدأ  
 الامر ومن ابتدا الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس  
 ذلك أمرا اكل ومضى بل هو في المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف (النصارى) امة  
 المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقابعد موسى عليه الصلاة

والسلام المبشر به في التوراة وكانت له آيات ظاهرة ونبات زاهرة مثل احياء الموتى  
وابراء الاكمه والابرص ونقص وجوده وقطرته آية كاملة على صدقه وذلك حصوله  
من غير نقطة سابقة ونطقه من غير تعليم سابق وجميع الانبياء بلاغ وحججهم عند اربعين  
سنة وقد أوحى اليه انطافا في المهد وأوحى اليه ابلاغاً عند الثلاثين وكانت مدة  
دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام فلما رفع الى السماء اختلف الحواريون  
وغيرهم فيه وانما اختلافاتهم تعود الى امرين أحدهما كيفية نزوله واتصاله بانه  
وتجسد الكلمة والثاني كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحيده الكلمة اما الاول  
فتقضى بتجسد الكلمة ولهم في كيفية الاتحاد والتجسد كلام فقههم من قال أشرق  
على الجسد اشراق النور على الجسم المثلث ومنهم من قال انطبع فيه انطباع النقش  
في الثمعة ومنهم من قال ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني ومنهم من قال تدرع  
اللاهوت بالنسوت ومنهم من قال ما زجت الكلمة جسداً المسيح بمزجة اللبن  
الماء وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة قالوا البارئ تعالى جوهر واحد بالجوهريه ثلاثة  
بالاقتومية ويعنون باسم الاقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم والاب والابن  
وروح القدس وانما العلم تدرع وتجددون سائر الاقانيم وقالوا في الصعود انه قتل  
وصلب قتله اليهود حسداً وبقيا وانكاراً لنبوته ودرجته لكن القتل ما ورد  
على الجزء اللاهوتي وانما ورد على الجزء الناسوتي قالوا وكما ان الشخص الانساني في  
ثلاثة أشياء نبوة ومامنة وملكه وغيره من الانبياء كلواهم وصفون بهذه الخصال  
الثلاث أو بعضها والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد فلا تقدره  
ولا قياس له الى غيره من الانبياء وهو الذي به تنقزل آدم عليه السلام وهو الذي  
يحاسب الخلق ولهم في النزول خلاف فذهب من يقول ينزل قبل القيامة كما  
قال أهل الاسلام ومنهم من يقول انه لا نزول له الا يوم الحساب ومنهم من قال  
انه نزولاً وهو بعد ان قتل وصلب نزل ورأى شخصه شععون الصافي كلمه وأوحى  
اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وكان وصيه شععون الصفا وهو أفضل  
الحواريين علماً وزهداً وأدباً غير أن بولس شوش أمره وحده يرفسه بركائه وغير  
أوضاع علمه يعلم الحكمة وخطه بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورأيت رسالة لبولس  
كتبها الى اليونانيين انكم تظنون أنكم مكان عيسى عليه السلام مكان سائر الانبياء  
بل انما مثلهم مثل ملكيرداق وهو الملك الذي كان ابراهيم عليه السلام يعطى اليه  
العشور فكان يسارلك على ابراهيم ويسمى رأسه ومن العجب أنه نقل في الانجيل أن  
الرب تعالى قال انما أنت الابن الوحيد ومن كان الوحيد كيف يمثل بواحد من  
البشر ثم ان اربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جملاً لا ينجيل وهم متى  
ولو قاروا قوس ويوحنا وخاتمة انجيل متى انه قال اني أرسلكم الى الامم كما أرسلني ابي

اليكم فاذهبوا ابعدوا الام باسم الاب والابن وروح القدس وقلتم اقبيل من  
 على القديم الا اني قد سمعت الكلمة وهذه الكلمة كان عند الله واقبل هو كلمة  
 الكلمة وكل كان يسدهم اقرقت النصارى اقبلت وسبعين فرقة وبكارة فلهم ثلاثة  
 المسمكة انيسة والتسطورة واليعقوبية وانثعبت منهم الالمانية والبيارسية  
 والمقدونية والسالبة والبطروسية والبولسية الى سائر الفرق (الملكانية)  
 اصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليها ومعلم الروم ملكانية قالوا ان الكلمة  
 اتحدت بجسد المسيح وتدرجت بناسوته ويعنون بالكلمة اقنوم العلم ويعنون بروح  
 القدس اقنوم الحياة ولا يسمعون العلم قبل تدنسه به انساب المسيح مع ما تدع به ابن  
 مقال بعضهم ان الكلمة ما زجت بجسد المسيح كما مزج النحر الماء والماء اللبن وصيرت  
 المكسكية بأن الطور غير الاقنوم وذلك كالمصوف والصفة وغير هذا صرحوا  
 باثبات التثليث وأخبر عنهم القرآن لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقالت  
 الملكانية المسيح فاسوت كل لا يقرى وهو قديم ازل من قديم وقد ولدت مريم عليها  
 السلام الهأ زليبا واقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا وأطلقوا فقط  
 الابوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا في الاقبيل حيث قال انك  
 انت الابن الوحيد حيث قال شعون الصفا ان ابن الله حقا ولعل ذلك من مجاز اللغة  
 كما يقال لطلاب الدنيا ابناء الدنيا ولطلاب الآخرة ابناء الآخرة وقد قال المسيح  
 عليه السلام للعذارى اني اقول لكم احبوا اعداءكم وبر كوا على لاعتكم واحسنوا  
 الى مبغضكم وصلوا على من يؤذيككم لكي تكونوا ابناء ابيكم الذي في السماء الذي  
 يشرق شمسك على الصالحين والنجس ويغزل قطره على الابرار والاثمة وتكونوا تامين  
 كما ان اباكم الذي في السماء تام وقال انظر واحد قاتلكم فلاتعطوه قدام الناس  
 لتراؤهم فلا يكون لكم اجر عند ابيكم الذي في السماء وقال حين كان بصلب اذهب  
 الى ابي وايسكم ولما طال اربوس التقديم هو الله والمسيح مخلوق اجتمع البطارقة  
 والامامة في بلدة قطنطية بمحضر من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا  
 وانفقوا على هذه الكلمة اعتقادا ودعوة وذلك قولهم نؤمن بالله الواحد الآب مالك  
 كل شيء صانع مازي وما لا تری وبالأب الواحد الابن الواحد الايشوع المسيح ابن الله الواحد بكر  
 الخلاق كلها وليس بمصنوع الحق من الحق من جوهر ابيه الذي يسده اقبلت  
 العوالم وكل شيء الذي من اجلنا ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح  
 القدس وولم يمس مريم البتول وصلب ايام فيلاطوس ودفن ثم قام في اليوم الثالث  
 وصعد الى السماء وجلس عن يمينه وهو مستعد للمجي تارة واخرى للقيامة بين  
 الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذي يخرج من ابيه  
 ويعبودية واحدة للفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية مميصة باثنية وقيام

أبدتوا بالحياة الدائمة أبد الابدين هذا هو الاتفاق الاول على هذه الكلمات وفيه  
 اشارت الى حشر الابدان وفي التصاري من قال بحشر الارواح وقال ان عاقبة الاشرار  
 يوم القيامة غم وحزن الجهل وعاقبة الاخيار سرور وفرح العلم وأتذكروا أن يكون  
 في الجنة من كاح وأكل وشرب وقالت طائفة منهم ان الله تعالى وعد المطيعين وتوعد  
 العاصين ولا يجوز أن يخلف الوعد لانه لا يليق بالكريم لكن يخلف الوعد فلا يعذب  
 العصاة ويرجع الى سرور وسعادة وهم هذا في الكل اذ الله قاي الايدي لا يليق بالجلال  
 الاولي (التسطورة) أصحاب تسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف  
 في الافانين يحكم رأيه واضافة اليهم اضافة المعتزلة الى هذه التسيرة قال ان الله  
 تعالى واحد اثنان ثلاثة الوجود والعلم والحياة وهذه الاثانين ليست زائدة على الذات  
 ولا هي هوية الذات الكلمة يجسد عيسى عليه السلام لعل على طريق الاعتزاج كما قالت  
 الملكية ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية ولكن كثر اراق الشمس في كوة  
 أو على بلور وظهور النقر في الخاتم وأشبه المذاهب بذهب تسطور في الاثانين  
 أحوال أبي هاشم فانه ثبت خواص مختلفة لثنى واحد يعنى بقوله هو واحد  
 بالجوهرية أى ليس مركبا من جنس بل هو بسيط واحد يعنى بالحياة والعلم أقنومين  
 جوهرين ثم فسّر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه الى اثبات كونه تعالى  
 موجودا سبعا طاقا كما تنقوله الفلاسفة في حد الانسان الان هذا المعاني تتباين  
 في الانسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم ثبتت قه تعالى  
 صفات أخرى بقرّة القدرة والارادة وغرو حلو لم يحصلوا اثنان كما جعلوا الحسية  
 والعلم أقنومين ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الاثانين الثلاثة حتى طاق الله  
 وزعم السابقون أن اسم الله يطلق على كل واحد من الاثانين وزعموا أن الابن لم يزل  
 متوحد من الاب وانما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولدوا لحدوث راجع الى الجسد  
 والتاسوت فهو الله وانسان اتحد او هما جوهران أقنومان طبيعيان جوهر قديم  
 وجوهر محدث الله فاقنومانسان تام ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث  
 لكنهما صارا مسجلا واحدا مشيئة واحدة ويرجمليذ كرا الطبيعة مكان الجواهر ومكان  
 الاقنوم شخصا أو ما قولهم في القتل والصلب فيضالف قول الملكية واليعقوبية  
 قالوا ان القتل وقع على المسيح من جهة فاسوته لامن جهة لاهوته لان الله لا يقتله  
 الا سلام وبوطنوس ولوى السيماطى يقولان ان الله واحد وان المسيح ابتدئ منه  
 ومن مريم عليها السلام وانه عبيد صالح مخلوق الا ان الله تعالى شرفه وصكرمه  
 بطاعته وسماه ليتا على التيق لعل في الولادة والاتحاد ومن التسطورة قوم يقال لهم  
 الحلين قالوا في المسيح مثل ما قال تسطور الا أنهم قالوا اذا اجتهد الرجل في العبادة  
 وترك التقذى بالعلم والغنى ورفض الشهوات النفسانية الحيوانية تصفى جوهره



حتى يبلغ ملكوت السما ويرى الله بجملة ويكشفه على القريب فلا يخفى عليه  
 خافية في الارض ولا في السماء ومن القساورة من ينشئ التشبيه ويثبت القول بالقدوم  
 خيرة وشرة من العبد كما كانت القدسية (اليعقوبية) أصحاب يعقوب قالوا بالاقانيم  
 الثلاثة كما ذكرنا الا انهم قالوا انقلب الحكمة لجوارحها فصار الاله هو المسيح وهو  
 الطاهر بجسده بل هو هو ومنهم اخبرنا القرآن الكريم لقد كفر الذين قالوا  
 ان الله هو المسيح بن مريم فخمهم من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر الله هوت  
 بالناسوت فصارت اسوت المسيح مظهر الحق لاعلى طريق حلول جبره فيه ولا على سبيل  
 اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة  
 انسان وظهر الشيطان بصورة حيوان وكما اخبرنا التنزيل عن جبريل عليه السلام  
 فتمثل لها بشرا سويا وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد اقنوم واحد الاله  
 من جوهرين ورجا قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الاله القديم وجوهر  
 الانسان المحدث تركبا كما ركبت النفس والبدن فصارا جوهر واحد اقنوم واحد  
 وهو انسان كلمة الاله كلمة يقال الانسان صار الها ولا ينسب كس فلا يقال الاله صار  
 انسانا كالنعمية تطرح في النار فيقال صارت النعمية نارا ولا يقال صارت النار  
 نعمة وهي في الحقيقة لا نار مطلقة ولا نعمة مطلقة بل هي جبرة وزعموا أن الكلمة  
 اتحدت بالانسان الجزئي لا الكلي وروى صاحبوا عن الاتحاد بالامتزاج والادراج  
 والحلول كحلول صورة الانسان في المرأة الجسدية وأجمع أصحاب التثليث كلهم على  
 أن القديم لا يجوز أن يتحد بالمحدث إلا أن الاقنوم الذي هو الكلمة اتحدت دون سائر  
 الاقانيم واجمعوا على أن المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب  
 ثم اختلفوا في كيفية ذلك فقالت الملكانية واليعقوبية أن الذي ولدت مريم هو الاله  
 فالملكانية لما اعتقدت أن المسيح ناسوت كلي أنزلى قالوا ان مريم انسان جزئي والجزئي  
 لا يلد الكلي وانما ولده الاقنوم القديم واليعقوبية لما اعتقدت أن المسيح عليه السلام  
 جوهر من جوهرين وهو الله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الها تعالى الله عن  
 قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا في القتل انه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين  
 قالوا ولورق على أحدهما البطل الاتحاد وزعم بعضهم أنه آتت وجهين للجوهر القديم  
 فالسبع قديم من وجه محدث من وجه وزعم قوم من اليعقوبية أن الكلمة لم تأخذ من  
 الكلمة شيئا لكنهما حرت بها كالحام بالميازيب وما ظهر من شخص المسيح عليه السلام هو  
 كالحيا والصور في المرأة وانما كان جسما متجسما كشيء في الحقيقة وكذلك القتل  
 والصلب اغما وقع على الحيا والحسبان وهو لا يقال لهم الابانية وهم قوم بالنشأ  
 (والارمنية) قالوا وانما صاحب الاله من أجلنا حتى يخلصنا وزعم بعضهم أن الكلمة  
 كانت تدخل جسم المسيح عليه السلام أحيانا فتصدر عنه الآيات من أحياء الموتى

وبراء الاكده والارص وتفاوته في بعض الاوقات فبرد عليهم من السلام والادباج  
 ومنهم بيارس واصحابه وحكي عنه أنه كان يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى  
 اكوا القسنة وشربوا نكحوا ثم صاروا الى النعم الذي وعدهم اربوس عليها ما حة  
 ولتوسر ولا اكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم مقدانيوس أن تلميذه القديس  
 اثناسيوس غيب أب وابن والروح مخلوق وزعم سبالوس أن القديس جوهر والحق الاثوم  
 واحدة ثلاث خواص واتحد بكنيسة مجسد عيسى ابن مريم عليها السلام وتكلم  
 اربوس أن الله واحد عمله اياه وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو  
 مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشياء وزعم أن الله روحا عظيما كبر من سائر  
 الارواح وانهم واسطة بين الاب والابن تؤدي اليه الوحي وزعم أن المسيح ابتداء  
 جوهر لطيف روحاني خالص غير مركب ولا مزوج بشي من الطبايع وانما تدع  
 بالطبايع الاربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم وهذا اربوس قبل الفرق  
 الثلاث تقيده وامنه فخالقهم اياه في المذهب الى هنا من كتاب الملل والنحل لمحمد بن عبد  
 الكريم الشهرستاني رحمه الله في الملل والنحل (نسطور) رأس هذه الفرقة كان في زمن  
 المأمون وهذا ما خالف فيه المؤرخون بل هو قديم قبله كما في الكامل ولما سلمه صاحب  
 الكشف وراى ما رده على هذا من أن نصارى نجران في هذه القصة قبل خلق المأمون  
 أوله بأن المراد أنه كان على مذهب قديم أظهره نسطور ونصره قسب اليه الات  
 قاله جميع متأخرة ومعهما متقدم من حاشية الشهاب على البيضاء في سورة الكهف  
 عند تفسيره قصة أصحاب الكهف (مناظرة الامام غفر الله له الرازي عليه الرحمة  
 مع نصراني بنحو اربوس) ذكره في تفسيره الكبير عند تفسير آية المباحلة قال اتفق اثناسيوس  
 لما كنت بنحو اربوس أخبرني أنه لما نصراني يدعى على التصديق والتعميق في مذهبهم  
 فذهبت اليه فشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه  
 وسلم فقلت له كما نقل اليكم ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من  
 الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان  
 ردونا التواتر وما قبلناه فكذلك قد قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فليثبت  
 نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصفة التواتر فقد اعترفنا بدلالة المعجزة  
 على الصدق ثم اتهمنا مصلان في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا  
 بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه عند الاستواء في الدليل لا يتيسر الاستواء  
 في حصول الدلول فقال النصراني أنا لا أقول في عيسى أنه كان نبيا بل أقول أنه كان  
 الها فقلت الكلام في النبوة لا بد وأن يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله  
 باطل ويدل عليه وجوه الاول أن الاله جبارة عن موجود واجب الوجود لذاته  
 بحيث لا يكون جسما ولا متصفا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري

الجسماني الذي وجد بعده أن كل معد وما يقتل على قولكم بعد أن كان جيل كل جيل  
 أولاً ثم صار غير عاظم صار شاذاً وكان يأكل ويشرب ويحدث ويملك ويستقل  
 فتزويجاً ياتى القول أن الحدث لا يكون قد عينا والمحتاج لا يكون قنياً والممكن  
 لا يكون واجباً والمتغير لا يكون دائماً الوجه الثاني في إبطال هذه المقالة أنكم  
 تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه على الخشبة وقد منقروا أضراسه  
 وأنه كان يمتلئ في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وسينعاه ملوك تلك الممالك  
 أظهر الجزع الشديد فإن كان الها أو كان الاله سالقه أو كان جرماً من الاله سالقه  
 فلم يذبحهم من نفسه ولم يهلكهم بالكلي. وأي حاجة به إلى الظهار الجزع منهم  
 والاحتساب في القرا منهم وبالله اني لا تعجب جداً أن العاقل كيف يلق به أن يقول  
 هذا القول ويصدق في محضه فكأن أن يكون بدية العقل شاهداً ضاده والوجه  
 الثالث هو أنه يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد ويقال  
 حل الاله بكليته فيما وحل بعض الاله أو جزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة أما الأول  
 فلا أن الاله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحينئذ الالهود وكان ذلك قولاً بأن اليهود قد  
 الاله العالم فكيف يلقى العالم بعد ذلك بغير الاله ثم أن أشد الناس ذلاداً الالهود والاله  
 الذي يقبله اليهود في غاية العجز وأما الثاني أن الاله بكليته حل في هذا الجسم وإن كان  
 جسمافهواً أيضاً باطل لأن الاله أن لم يكن جسمافهواً لا عرضاً امتنع حلوله في الجسم  
 وإن كان جسمافهواً فيكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط أجزاءه بأجزاء  
 ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق في أجزاء ذلك الاله وإن كان عرضاً كان محتاجاً إلى  
 المحل وكان الاله محتاجاً إلى غيره وكل ذلك مضطرب وأما الثالث وهو أنه حل فيه بهن  
 من أعضائه الاله أو جزء من أجزائه فذلك أيضاً محال لأن ذلك الجزء إن كان معتبراً  
 في الألوهية فعند انفصاله عن الاله يجب أن لا يبقى الاله الها وإن لم يكن معتبراً في تحقق  
 الألوهية لم يكن جزءاً من الاله ثبت فساد هذه الاقسام فكان قول التماسا ردي باطلاً  
 الوجه الرابع في بطلان قولهم ما ثبت جالواثر أن عيسى عليه السلام كان عظيم  
 الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لا اتصال ذلك لأن الاله لا يعبد نفسه  
 فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي  
 ذلك على كونه الهانقال الذي دل عليه ظهوره والجانب عليه من أحباء الموقر  
 وإبراهيم وآله والأبرص وذلك لا يمكن حصوله إلا بقدره قاله فقلت له هل تعلم أنه لا يلزم  
 من عدم الدليل عدم المدلول أولاً فإن لم تسلم أن ملك من نبي العالم في الأزل في الصانع  
 وإن سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فأقول لما جوزت حلول الاله في بدن  
 عيسى عليه السلام فكيف عرفت أن الاله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان  
 ونبت وجماد فقال القسوق ظاهر وذلك لأنني إنما حكمت بذلك الحلول لأنه ظهر

تلك الافعال الجيصة عليه والافعال الجيصة ما ظهرت على يدي وعلى يدك فعلنا  
 أن ذلك الحلول ههنا مقود فقط له الا أن عرفت أنك ما عرفت معنى قول الله لا يلزم  
 من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لأن ظهور تلك الخوارق في حلول الاله  
 في بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق معي ومنك ليس فيه الا أنه لم يوجد ذلك الدليل  
 فإذا ثبت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق  
 معي ومنك عدم الحلول في حق وفي حكمة بل في حق الكلب والسنور والقطر والحيث  
 ان هذا ما يؤدى القول به الى تجوز حصول ذاته الله في بدن الكلب والذئب لفي حكمة  
 الخسة والركس كما ذكر الوجه الخامس أن عليه العماجية بعد في العقل من إعادة  
 الميت حيالاً في المفاكة بين بدن الحى وبين بدن الميت أكثر من المفاكة بين الخسبة  
 وبين بدن الثعبان فإذا لم يوجب قلب العصا كونه مومي عليه السلام الهل  
 ولا ياباه فإن لا يدل احياء الموتى على الالهية فكان ذلك أولى وعند هذا انقطع  
 للنصر الى ولم يبق له كلام انتهى بعبارة وجهه الله تعالى (قال الامام الرازي)  
 في التفسير الكبير عند قوله تعالى وما خلقوه ولكن شبه لهم وان الذين  
 اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم أن في قوله تعالى وان  
 الذين اختلفوا فيه قولين الاول أنهم هم النصارى وذلك لانهم بأسمهم متفقون على  
 أن اله ودقلوه الآن كما فرق النصارى ثلاثاً السطورية والمكائية واليعقوبية  
 أما السطورية فقد زعموا أن المسيح مخلص من جهة ناسوته لامن جهة لاهوته وأما  
 المكائية فيختارون ما يترتب من هذا القول قالوا الا أنه ثبت ان الانسان ليس بخلقة من  
 هذا الهيكل بل هو اما جسم شرى بمصاب في هذا البدن واما جوهر روحاني قد ذاته  
 مدبر لهذا البدن فالقتل انما يورد على هذا الهيكل وأما النفس التي هي في الحقيقة  
 عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فالوجه في هذا التخصيص  
 لا نقول ان نفسه كانت قدسية ملوثة بشدة الاشرار بالانوار الالهية عظيمة القرب  
 من أرواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب  
 البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلة البدن تنقل الى فحة السموات وأرواح عالم  
 الجلال تنظم بجنتها ومعادتها هناك ومعلوم أن هذه الاحوال غير صالحة لكل  
 انسان بل هي غير صالحة من مبدأ خلق آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا  
 لخصائص قليلين فهذه هي الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة  
 وأما المكائية فقالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور  
 بالباشرة وقالت النعوية القتل والصلب وتعباً بالمسيح الذي هو جوهر متولد  
 من جوهرين فهذه هو شرح مذهب النصارى في هذا الباب وهو المراد بقوله وان  
 الذين اختلفوا فيه لفي شك منه والقول الثاني أن المراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود

في يومهم ان الاول انهم لم يلقوا الشخص المشبه كان الشبه قد اتي على وجهه فلم  
 يقر عليه شبه جسده عليه السلام فلما قتلوا ونظروا الي يده قالوا الوجه وجه عيسى  
 والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع صفر قمن  
 الخواريين في بيت دخل عليه رجل من اليهود ليضربه ويقتله فأتى الله شبه عيسى  
 عليه ووقع عيسى الى السماء فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى ثم قالوا  
 ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فأين عيسى فذلك  
 اختلافهم فيه انتهى بعبارة ربه الله قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا  
 قال ابو مسلم معناه أنه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة  
 واحدة وذلك لاشك أنه غاية في المعجزة رأيت النصارى كلام المسيح عليه  
 السلام في المهد واحبوا على صحة قولهم بأن كلامه في المهد من أجب الامور  
 واغربها ولاشك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها في حضور الجميع  
 العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لأن تخصيص هذا المعجز بالواحد والاثني  
 لا يجوز متى حدث الواقعة العظيمة جدا عند حضور الجميع فلا بد وان تقولوا  
 الدوامي على النقل فيكون ذلك بالغا حد التواتر واخفا ما يكون بالغامض التواتر  
 عمتنع وأيضا لو أمكن ذلك كان الاختصاص هنا ممتنعا لان النصارى بالغوا  
 في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع أن يسي في اخفاء  
 مناقبه وضائله بل وبما جعل الواحد انما ثبت أنه لو كانت هذه الواقعة موجودة  
 لكان أولى الناس بعرفتها النصارى ولما أطبقوا على ادعكاره هلأه ما كان  
 موجودا البته وأيوب المتكلمون من هذه الشبهة وقالوا كلام عيسى عليه السلام  
 في المهد انما كان دلالة على برامته حال أنه مريم عليها السلام من الفاحشة وكان  
 الحاضرون يجادلوا قالوا لا قالوا لا الكلام صكاوا جعلا قليلا أيضا ولا يعد  
 في مثلهم التواطؤ على الاختفاء ويتقدرون أن يبيدوا ذلك الآن فبرهم كانوا يكذبونهم  
 في ذلك ونسبوا منهم الى البهت فهم أيضا قد سكتوا هذه العلة فلاجل هذه الاسباب  
 بنى الامر مكتوما مخفيا الى أن أخبر الله عز وجل محمد صلى الله عليه وسلم وأيضاً ليس  
 كل النصارى يشكرون ذلك فانه نقل أن جعفر بن أبي طالب لما قرأ على القبانى سورة  
 مريم قال القبانى لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة الى  
 هنا لمناس من التفسير الكبير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة  
 في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقتان الاول قول المفسرين وهو أنهم أرادوا  
 بذلك أن الله مريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤيد ذلك قوله تعالى للمسيح أنت  
 قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة أى أحد ثلاثة آلهة  
 أو واحد من ثلاثة آلهة والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من الله

الاله واحد وعلى هذا التقدير في الآية اضعاف الالهة لان ذلك معلوم  
 من مذهبهم قال الواحدى لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذ الم رديه ثالث ثلاثة  
 آلهة فانه مامن شيتين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يكون من مجرى ثلاثة  
 الالهة رابعهم ولا خمسة الالهة سادسهم والطريق الثاني ان التكليم ~~مكون~~  
 النصارى انهم يقولون ان البارى جوهر واحد ثلاثة اقسامه أب وابن وروح القدس  
 وهذه الثلاثة الاله واحد كما ان النجس اسم يتناول القرس والشعاع والحرارة ونحوها  
 بالاب الذات والابن الكلمة وبالروح الحياة فالتثنية الذات والكلمة والحياة فوالوا ان  
 الكلمة التي هي كلام الله تعالى اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاطاً للم  
 بالنجس أو اختلاط الماء بالبن وزعموا أن الاب والابن والروح الاله والكل الاله  
 واحد واعلم ان هذا معلوم المعلن يديه العقل لان الثلاثة لا تكون واحد ولو واحد  
 لا يكون ثلاثة ولا يرى في الدنيا مقالة أسد فساداً وأظهر بطلان من مقالة النصارى  
 ومامن الاله الواحد في من قولان الاول انها صفة زائدة والتقدير ومامن الاله الا الاله  
 واحد والثاني انها تصد معنى الاستغراق والتقدير ما في الوجود من هذه الحقيقة الا فرد  
 واحد من التصير الكبير قوه تعالى أنث قلت للناس اتخذوني وأى الهين من دون  
 الله فبه سوا لان أحدهما أن الاستفهام لا يليق بعلام الضيوب وثانيه ما نه تعالى كان  
 عالماً بأن عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم القرض منه توجب النصارى وتقر بهم  
 فنقول ان أحد من النصارى لم يذهب الى القول بالهبة عيسى ومريم مع القول بنسب  
 الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول اليهم مع ان أحداً منهم لم يخل به  
 والجواب عن الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني أن  
 الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المجزئات التي ظهرت على يد عيسى  
 ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة وإذا كان كذلك  
 فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المجزئات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقها  
 فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين ذلك الشيء مع أنه  
 تعالى ليس الهاته فصحب هذا التأويل هذه الحكاية والرواية من التفسير الكبير بعبارة  
 (المحكم) المتقن يقال بناء ~~محكم~~ أى متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما أحكم المراد به  
 قطعاً ولا يحتمل من التأويل الاوجه واحد كما أن التشابه ما اشتبه منه مراد المحكم  
 على السامع لاحتمال وجوها مختلفة وقيل ~~المحكم~~ ما عرف المراد منه أمثال التهور  
 وأما التأويل (التشابه) ما استأثر الله بعلمه ~~محكم~~ كقيام الساعة ونزول الديار  
 والحروف المقطعة في أوائل السور ومن التشابه ايراد القصة الواحدة في عو رشق  
 وفواصل مختلفة في التقديم والتأخير وإزالة التوكيد والتعريف والتوكيد والتعريف  
 والافراد والادغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر وقيل ~~المحكم~~ ما لا يتوقف

معرفته على البيان والمشا به ما لا يرجى بيانه وعن حكيمه وغيره بأن الحكم هو الذي  
يحمل به والمشا به هو الذي يؤمن به ولا يعمل قال الطيب المراد بالحكم ما انضج  
معناه والمشا به بخلافه لأن اللفظ الذي يقبل معنى أما أن يحتمل غيره أو لا الثاني النص  
والأول اتان أن تكون دلالة على ذلك الغير أرجح أو لا الأول هو الظاهر والثاني  
اتان أن يكون متساوي الدلالة أو لا الأول الجمل والثاني الموقول فالمتشابه النص  
والظاهر هو الحكم وبين الجمل والموقول هو التشابه وقال بعضهم اللفظ إذا ظهر  
المراد منه فإن لم يحتمل التسخن فحكمه والأفان لم يحتمل التأويل ففسره والأفان سبق  
الكلام لأجل ذلك المراد نقص والاقطاهر وإذا خفي فأن خفي لعارض أي لغير  
المسبقة فخفي وإن خفي نقص الصيغة فأدرى علة تشكيك أو تشابه فحمل أول يدركه  
أصل التشابه فالظاهر هو ما انكشف وانضج معناه للسامع من غير تأويل وتأمل  
وتفكر كقوله تعالى وأحل الله البيع وحذر الربا وهو الذي لا يظهر المراد منه  
الاباطيل والنص ما فيه زيادة تظهروا سبق الكلام لأجله وأريد بالسمع ذلك باقتران  
صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى وأحل الله البيع وحذر الربا وسبق هذا  
النص للفرقة بينهما وهو المراد بالسمع لأن الكثرة كقوله أي المماثلة بينهما  
فورد الشرع بالتفرقة فالأية ظاهرة من حيث أنه يظهر بهما حلال البيع وتحريم  
الربا وسمع الصيغة من غير قرينة نقص في التفرقة بينهما حيث أريد بالسمع ذلك  
بقرينة دعوى المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذي اشتبه المراد منه  
بجيت لا يوقف على المراد منه مجزئ التأمل والنقص اسم للظاهر المكشوف الذي  
انضج معناه والنص والظاهر والنقص سوا من حيث اللغة والجمل ما لا يوقف على  
المراد منه الايمان من جهة التكامل فهو قوة تعالى أقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فإنه يحمل  
في ما هي الصلاة ومقدار الزكاة والمشتركة اسم متساويين المعاني يتناولها على  
البذل وإذا تعين بعض وجوه المشتركة بدليل غير مطلق به وهو الرأى والاجتهاد فهو  
موقول ومعنى أريد بالمشاركة والمشكل أو الجمل بعض الوجود قطعاً يسمى مقسراً ثم إن  
التشابه منه ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه كقيام الساعة وهو ذلك وضرب له  
سبيل إلى معرفته ككلمات القرية والاسكمان الخلفه وضرب يختص بمعرفة  
حقيقته به من الراغبين في العلم ويحتج على من دونهم وهو المشار إليه بقوة على الله  
عليه وسلم لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فعل هذا الوقف على قوله  
وما يعلم تأويله إلا الله ورمه بقوله والراغبون في العلم ككلامهما جازان وسلك  
الاولى أن يؤمنوا بالتشابهات ويضوضوا معارفها إلى الله ورسوله وذلك مما  
بالقوة وسلك الاواخر أن يؤدوا بها بما ترضيه العقول وذلك مما بالمؤولة  
وهو قسمان قسم أصحاب الالفاظ يؤدونها بالحل على الخلف كقما في بيان ربك

رأى الله ببيانهم أو على الجواز المرد كما في بداهة فوق أي قدره الله وقسم  
 أصحاب المصنفين بوقولهم بالرجوع إلى التمثيل والتصوير واختار القويض لأن اللفظ  
 إذا كان بمعنى راجع ثم دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد لهم أن مراد  
 الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وتزجيج البعض لا يصحكون إلا  
 بالتراجم القوية الظنية ويحتل ذلك لا يصح الاستدلال في المسائل القطعية فيلزم  
 تعيين ذلك المراد إلى الله تعالى وجميع أهل السنة سلفهم وخلفهم صرفوا التشابهات  
 من معانيها الحقيقية إلى المجازات أما الجواب الثاني الكيفيات وتقرر عن تعيين المعنى  
 المجازي المراد إلى الله تعالى مطلقاً أو بتعيين نوع المجاز وهو الصفة وتقرر عن تعيين  
 تلك الصفة إلى الله وهو أسلم وهو مختار الإمام أبي حنيفة رحمه الله وصريح به  
 الأشعري وأصح كثر السلف وأما تفصيل تعيين المراد فيجب الظاهر من المجازات  
 وهو مختارنا خلق وهو أحكم قال العلامة التفتازاني قد يقال إن التوقف عن تأويل  
 التشابه إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهراً والأئمة إنما تكلموا في تأويله ظاهراً  
 لا حقيقة وبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفرقين ثم اعلم أن كل لفظ من القرآن أقدمه معنى  
 جلياً يعلم أنه مراد الله ما كان من هذا القسم فهو معلوم لكل أحد بالضرورة  
 وأما ما لا يعلمه إلا الله فهو مما يجري مجرى الغيب فلا مسامحة للاجتهاد في تفسيره  
 ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف بنص من القرآن أو الحديث أو الإجماع على تأويله  
 وأما ما علمه العلماء ف يرجع إلى اجتهادهم وكل لفظ احتل معنيين فصاعداً فهو الذي  
 لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الشواهد واللائل دون مجرد الرأي  
 فإن كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه الآن يقوم دليل على أن المراد الخفي  
 وإن استويا والاستعمال فهم حقيقة لكن في أحدهما حقيقة لغوية وأخرى عرفية  
 وفي الآخر شرعية فالحمل على الشرعية أولى الآن يدل دليل على إرادة القوية ولو  
 كان في أحدهما عرفية وفي الآخر لغوية فالحمل على العرفية أولى وإن اتفقا في ذلك  
 فإن لم يمكن إرادتهما باللفظ الواحد اجتهد في المراد منهما بالإشارات الدالة عليه فأنه  
 فهو مراد الله تعالى في حقه وإن لم يظهر له شيء فهل يتخير في الحمل أو يأخذ بالاحتياط  
 حكماً أو بالاختصاص كما فيه أقوال وإن أمكن إرادتهما وجب الحمل عليهما عند  
 المحققين والحكمة في أن العلم براد الله تعالى مستتب بامارات ودلائل هي أن الله أراد  
 أن يتكبر جلاله في كتابه فلم يامر نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته (من كلمات  
 أبي البقاء الكفوي رحمه الله) قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات  
 محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه  
 ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والرحمنون في العلم يقولون آسنابه كل  
 من متدبرنا وما يذكر إلا أولو الألباب اعلم أن في الآية مسائل المسئلة الأولى قد ذكرنا



في اقبال قوله ان الله لا يمتنع عليه في الارض ولا في السماء بما قبله اجتمعا لا يقول  
 ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني ان ذلك كالجواب عن شبهه النصاوي فاما  
 على الاحتمال الاول فتقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق  
 ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية  
 ونسوية المزاج على احسن الصور وكل الاشكال وهو المراد بقوله يصوره ~~كم~~  
 في الارحام واما الروحانية فاشرفها العلم الذي يصور الروح ~~كم~~ المروءة المخلوقة التي  
 تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل علينا  
 الكتاب واما على الاحتمال الثاني فتدكر ان من جملة شبهه النصاوي تمسكهم  
 بما جاء في القرآن من صفة عيسى عليه السلام انه روح الله ولكنه قين تعالى بهذه  
 الآية ان القرآن مشتمل على محكم ومتشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز وهذا  
 ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المستطاعة لانه اعلم ان القرآن  
 دل على انه بكتيبه محكم ودل على انه بكتيبه متشابه ودل على ان بعضه محكم  
 وبعضه متشابه واما ما دل على انه بكتيبه محكم فقوله تعالى الرتل آيات الكتاب  
 الحكيم الركاب احكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من الحكم  
 بهذا المعنى كونه كلاما قاصحا فصيح اللفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد في  
 القرآن افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يمكن احدا من الاثبات بكلام  
 يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن خله  
 محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكتيبه متشابه فهو قوله  
 تعالى ~~كم~~ كتابا متشابها معاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق  
 بعضه بعضا في المعنى والبالا لاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه  
 اختلافا كثيرا أي لكان بعضه واردا على بعض الاخر ولتشافيت نسق الكلام  
 في الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية  
 التي نحن بتمهدها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم من  
 تفسيرهما بحسب عرف الشرع واما المحكم فالعرب تقول حكمت وحكمت بمعنى  
 رددت ومنعت والحكم يمنع الظالم عن الظلم ~~كم~~ كما يمنع الجاهل عن الجور التي تمنع  
 الفرس عن الاضطراب وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم قال أي امنعهم وبناه محكم أي وثيق يمنع من  
 الفساد وقول جرير احكموا اسفهاكم أي امنعوهم وبناه محكم أي وثيق يمنع من  
 تعرضه وسميت المحكمة محكمة لانها تمنع عما لا ينبغي واما المتشابه فهو ان يكون  
 أحد الشيتين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البقر  
 تشابه علينا وقال في وصف غار الجنة وأواجه متشابها أي متفق المظهر مختلف الظاهر  
 وقال تعالى تشابهت فلهم ومنه قول اشتهت على الامور اذ لم تفرق بينها ويقال

لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما  
 أمور مشتبهتان وفي رواية أخرى متشابهتان ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان  
 عن التمييز بينهما سمى كل ما لا يمتد إلى الإنسان اليه بالمتشابه إطلاقاً لاسم السببه على  
 السببه وظاهره المشكل سمي بذلك لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه  
 ثم يقال لكل ما عجز وان لم يكن مخوضه من هذه الجهة مشكل وبحال أن يقال إن  
 الشيء الذي لا يعرف أن الحق بثبوته أو عدمه كان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه  
 في العقل ومتشابهاً له وغير متغير أحدهما عن الآخر بزيادة محال فلا يرسم سمي غير  
 المعلوم بأنه متشابه فهذا تحقيق المقول في الحكم والمتشابه بحسب أصل الفقه تقول  
 الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير الحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه المنص  
 الذي عليه أكثر المحققين ثم ذكر تعبيهاً قول الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل  
 موضوعاً للمعنى فاما أن يكون محققاً لتلك المعنى واما أن لا يكون فان كان اللفظ  
 موضوعاً للمعنى ولا يكون محققاً لتلك المعنى فهذا النص واما أن كان محققاً لتلك المعنى فلا يتناول  
 اما أن يكون احتمالاً لأحدهما واجتماعاً على الآخر أو لا يكون كذلك بل يكون احتمالاً لهما  
 على السوية فان كان اجتماعاً لأحدهما واجتماعاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة  
 إلى الراجح ظاهر أو بالنسبة إلى المرجوح مؤولاً واما أن كان احتمالاً لهما على السوية  
 كان اللفظ بالنسبة إليهما مشتركاً وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجعلاً  
 فتخرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ اما أن يكون نصاً وظاهراً أو مجعلاً  
 أو مؤولاً أو مشتركاً أما النص والظاهر فيشتركان في حصول التجميع إلا أن النص راجع  
 مانع من الغير والظاهر راجع غير مانع من الغير فهذا التقدير المشترك هو المسمى بالحكم  
 وأما المجعل والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا التقدير  
 المشترك هو المسمى بالمتشابه لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك  
 يسمى متشابهاً اما لأن الذي لا يعلم به يكون الشيء فيه متشابهاً لا تثبت في ذهن  
 واما لاجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على  
 ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على السبب فهذا هو الكلام الفصل في الحكم والمتشابه  
 ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فهما يتوقف ذهن مثل  
 القرء بالنسبة إلى الحيفض والطهر وهذا اللفظ بشكل واما المشكل أن يكون اللفظ  
 بأصل وضعه راجعاً في أحد المعنيين وموضوعاً في الآخر ثم كان الراجح باطلاً  
 والمرجوح حقاً ومثاله من القرآن وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا فيها فقصرافها  
 فحق عليها القول فتلحقها هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ويحكمه قوله تعالى  
 إن الله لا يأمر بالفساد وإذا على الكفار فيما حكى عنهم وإذا فعلوا فاحشة طاولوا وجدنا  
 عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله نسوا الله أنفسهم ونظائر التسميان ما يكون

فخذ العلم وموجوه القدر والاية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربنا نسيا وقوله  
 لا يقل رب ولا يخفى واعلم ان هذا المقام موضع عظيم لان كل احد من اصحاب  
 المذاهب يدعي ان الايات الموافقة لذهبه محكمة والايات الموافقة للقول خصمه  
 متشابهة فالمعزى يقول قوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محسبكم وقوله  
 وما تسألون الا ان يشاء الله رب العالمين متشابهة والسنى يقبل الامر في ذلك  
 فلا يذهبنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمضين  
 وكان بالنسبة الى احدهما راجعا بالنسبة الى الآخر مرجوحا فان جلتا على الراجح  
 ولم ينفصل على المرجوح فهذا هو المحسبكم وان عكسنا فهذا هو المتشابهة فنقول صرف  
 اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا يقدف من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل  
 اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا التاميم اذا حصل  
 بين ذلك الدليلين للفظين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر  
 احدهما رعاية تظاهر الاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع  
 في دلالة والاخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما ما وان كان  
 راجحا الا ان احدهما يكون أرجح فحينئذ يحصل الرجحان الا ان نقول اما الاول  
 فباطل لان الدلائل القطعية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه  
 موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه التصورات والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك  
 وعدم الجواز وعدم الاخبار وعدم التخصيص وعدم العقلي أو النقلي وكل ذلك مظنون  
 والموقوف على المظنون اولى بأن يكون منظورا فثبت ان شيئا من الدليل اللفظي  
 لا يكون قطعيا واما الثاني وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الاخر  
 وان كان اصل الاحتمال قائما فمعناه هذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف  
 الدليل اللفظي من ظاهرا الى المعنى المرجوح ظاهرا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه  
 في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا  
 ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا  
 عند قيام الدليل القطعي على ان ما أشعر به ظاهر التظالم محال وقد علمنا في الجملة  
 ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذره على ظاهره فمعناه هذا يتعين  
 التأويل وظهر انه لا ميل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح  
 الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال متحتم اذا  
 قامت الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله بهذا اللفظ ما أشعر به ظاهره فبعد  
 هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد اذا ان السبيل الى ذلك  
 بترجم مجاز على مجاز وبترجم تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل  
 القطعية والدلائل اللفظية على ما يناظر نسبة لاسباب الدلائل المستعملة في ترجيح

المرجوح على مرجوح آخر ~~يكون~~ في غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يفيد  
 الاطلاق الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ولهذا  
 التحقيق المبين مذهبا أنه بعد إقامة الدلائل القطعية على أن جل اللفظ على ظاهره  
 محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلنا في هذا الباب والله  
 ملهم الصواب **المسئلة الثالثة** في حكاية قول الناس في المحكم والمتشابه في القول  
 ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المحكمات هي الآيات الثلاث في سورة  
 الانعام وهي قل تعالوا انزل محترم عليكم الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات  
 هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء روف التهمي المذكورة في أوائل السور  
 وفلك انهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها ممة بقية هذه الامة  
 فاختلط الامر عليهم واشتبه وأقول التكالف الواردة من الله تنقسم الى قسمين  
 منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله والاحتراز عن الظلم  
 والكذب والجمل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختص بشرع وشرع ~~ك~~ أعداد  
 الصلوات وقادير الزكاة وشرائط البيع والشكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسجي  
 بالمحكم عند ابن عباس لأن الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتقة على هذا القسم  
 وأما التشابه فهو الذي حصينا بالجمل وهو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى  
 غيره على السوية فإن دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ بها  
 على السوية ليس الابدليل منفصل على مثلها في أول سورة البقرة والقول الثاني  
 وهو أيضا مروى عن ابن عباس أن المحكم هو التامع والتشابه هو المنسوخ والقول  
 الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلالة واضحة لا تحتمل ما أخبر الله  
 في انشاء الخلق بقوله خلقتنا نطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شئ حي وقوله  
 وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والتشابه ما يحتاج في معرفته  
 الى التدبر والتأمل نحو المحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولولوا تأملوا صار  
 التشابه عندهم محكالا لأن من قدر على الانشاء أو لا قدر على الاعادة ثانيا واعلم أن  
 كلام الاصم غير ملخص فانه ان معنى بقوله المحكم ما تكون دلالة واضحة أن المحكم  
 هو الذي تكون دلالة اللفظ على معناه متينة رابحة والتشابه ما لا يكون كذلك وهو  
 اما الجمل المساوي أو الموقول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه أولا وان عني به أن المحكم  
 هو الذي تعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحة بضرورة  
 العقل والتشابه ما لا يعلم صحته الابدليل العقل فعلى هذا يصير جملة القرآن متشابه  
 لأن قوله تعالى خلقتنا نطفة علقة أمر يحتاج في معرفته الى الدلائل العقلية  
 فان أهل الطبيعة يقولون ان السبب في ذلك طبائع القصور وتأثيرات الكواكب  
 وتركيبات العناصر وامتراجاتها وكان اثبات الحشر والتشريفه قران الى الجليل فكذا

اجتهاد هذا وتواردت الى الله تعالى يلتزم الى الدليل وعلى الاصح بقول هذه الاشياء  
 وان كانت حقترة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما لا يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث  
 تكون مقدما له قليلا مرتبة متقدمة يؤمن القلط فيها الا نادرا وما يكون الدليل خفيا  
 كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المشابه القول الرابع  
 ان كل ما يمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي أو بدليل خفي هو المحكم وكل  
 ما لا يسيل الى معرفته هذا هو المشابه وذلك كالمعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير  
 الثواب والعقاب في حق كل المكلفين وقتليه قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان  
 من ساعها المسئلة الرابعة في الفوائد التي جعل لاجلها بعض القرآن محكما وبعضه  
 متشابها واعلم ان من الملاحدة من طعن في القرآن لاجل اشتباهه على التشابهات  
 فقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق من تطبيق هذا القرآن الى قيام القيامة  
 ثم انما زعمت تسلك به كل صاحب مذهب على مذهبه فاجبى تسلك بآية الجبر  
 كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدرى يقول بل  
 هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى عن الكفار ذلك في معرض الذم لهم  
 في قوله وقالوا افلا ينأى في كنة عما تدعون اليه وفي آذانهم وقرا وفي موضع آخر قالوا  
 قلوبنا غفلت وايضا ثبت الرؤية بتسلك بقوله وجوده ومثله فاضرة الى جهة فاضرة  
 والثاني تسلك بقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ومثبت الجهة تسلك  
 بقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله الرحمن على العرش استوى والثاني تسلك  
 بقوله ليس كمثل شي من آن كل واحد يسعى الايات الموافقة لمذهبه بحكمة والايات  
 المخالفة لمذهبه متناهية ودرجاء الى الامر في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات  
 خفية ووجود ضعيفة فكيف يلحق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع  
 اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا اليس انه لو جعله ظاهرا جليا تقيى هذه  
 التشابهات لكان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء ذكروا في فوائد التشابهات  
 وجودها الاول انه متى كانت التشابهات موجودة كان الوصول الى الحق  
 اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى أم حسبكم أن تدخلوا  
 الجنة ولما يعلم الله الذين ياهدوا منكم ويعلم الصابرين الثاني لو كان القرآن محكما  
 بالكلية لما كان مطابقا للمذهب واحد وكان بصير محمبلا لكل ماسوى ذلك  
 المذهب وذلك مما يفرأ باب سائر المذاهب عن قبوله وعن التفريقه والاتباعه  
 أما لو كان مشغلا على الحكم والتشابه فحينئذ يلزم صاحب كل مذهب فيه أن يجد  
 فيه ما يقوى مذهبه ويؤيد مقالته فيقتدي بتفريقه جميع أرباب المذاهب ويحتمد  
 في التأمل فيه فكل صاحب مذهب فاذا افترقا في ذلك صارت المحكمات مقصرة  
 للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص البطل عن باطله ويصل الى الحق الثالث أن

القرآن اذا كان مستقلا على المحكم والمتشابه اقتصر الشاظر فيه الى الاستعانة بدلائل  
 عقلية وحسنة يقتضيه من غلبة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والينة أمالو كان  
 محكما لم يقتصر الى القسنا بالدلائل العقلية فحيث كان باقيا في الجمل والتقليد الرابع  
 أن القرآن لما كان مستقلا على المحكم والمتشابه اقتصر الشاظر فيه الى تعلم طرق  
 التأويلات وترجيح بعضها على بعض واقتصر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم  
 اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ولولم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه  
 العلوم الكثيرة فكان في اراد المتشابهات فوائد كثيرة الخامس وهو السبب الاقوى  
 في هذا الباب أن القرآن كتاب مشغل على دعوة الخواص والعوام بالكتابة  
 وطباع العوام تبقى في أكر الامور عن ادراك الحقائق فمن جمع من العوام في أول  
 الامر اثبات موجود ليس يحسم ولا يتميز ولا مشارا اليه ظن أن هذا عدم وتقي فوقع  
 في التعطيل وكان الاصلح أن يخاطبوا في ألفاظ دالة على بعض ما شاسب ما فهموه  
 وتخصسوا ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي  
 يخاطبون به في أول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي  
 يكشف لهم في آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب أما قوله تعالى  
 هو الذي أنزل عليك الكتاب والمراد هو القرآن منه آيات محكمات وهي التي  
 تكون مدلولاتها متأكدة اما بالدلائل العقلية القطعية كما عرفت أو بالدلائل  
 معارضات أقوى منها ثم قال من أم الكتاب وفيه سؤالات الاول ما مضى كون  
 المحكم أمال المتشابه الجواب الاثم في اللغة الاصل الذي منه يتكون الشيء فكذا كانت  
 المحكمات مفهومة بذاتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لا بجرم  
 صارت المحكمات كالاتم المتشابهات السؤال الثاني لم قال أم الكتاب ولم يقل  
 أمهات الكتاب والجواب أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات  
 في تقدير شيء آخر وأحدهما أم لا آخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وأمه آية  
 ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على أن مجموعهما آية واحدة فكذا هنا ثم قال  
 وأخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه ثم قال فأما الذين في قلوبهم زيغ اعلم  
 أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم الى قسمين محكم ومتشابه بين أن أهل الزيغ  
 لا يتسكون بالامثلة المتشابه والزيف المبطل عن الحق واختلقوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله  
 في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد شجران لما حاور رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 في المسيح فقالوا ليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا واحدنا فنزل الله هذه  
 الآية ثم أنزل أن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال المكلفي هم اليهود  
 طلبوا علم مدة بقا هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة في أوائل الورد وقال  
 فتادة والزجاج هم الكفار الذين يشكرون البعث لانه قال في آخر الآية وما يعلم

تأويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى أخفاء عن كل خللاق حتى من  
 الملائكة والانبيا وقال المحققون ان هذا يرمي جميع المبطلين وكل من استجيب لباطله  
 بالمشابه لان اللفظ عام ومنصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل في هذا  
 استدلالات المشبهة والمعتزلة وسائر الفرق المخترقة عن الحق بالظواهر الدالة على  
 مقام عدوهم الزائفة ومغالجتهم القاسدة الى هتاف من التفسير الكبير لمخضاب بعض  
 التلخيص فرسم الله مصنفه ومن طالع فيه وفي هذه الوريقات آمين (الحديث الثاني  
 والعشرون) عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من رأى في  
 المنام فقد رأى في فناء الشيطان لا يقتل في وفي رواية فانه لا ينبغي للشيطان أن يقتل  
 في صورتي وفي رواية فان الشيطان لا يتكلم في وفي أخرى من رأى في فقد رأى الحق  
 فان الشيطان لا يقر أي بي (كشف سره وابطاح معناه) اعلم أن النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم وان ظهر بجميع أحكام أسماء الحق وصفاته صفاتاً وتحققات فان  
 من مقتضى مقام رسالته وإرشاده لتلق وصورته أياهم الى الحق الذي أمسه اليهم  
 هو أن يكون الاظهر فيسلكوا سلكه من صفات الحق وأسمائه صفته الهداية  
 والاسم الهادي كما أخبر الحق عن ذلك بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه  
 السلام صورة الاسم الهادي ومظهر صفة الهداية والشيطان مظهر الاسم المضل  
 والظاهر صفة الضلالة فهما ضدان وورثا في بعض الاحاديث ما يؤيد هذا المعنى  
 وهو حديث طويل فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل الاجتماع يا بليس ليرى  
 ما عنده وأحضر بين يديه وحفت الملائكة بالنبي صلى الله عليه وسلم تحرسه لئلا يقصده  
 ابليس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بليس قل ما عندك فقال يا محمد ان  
 الله خلقك للهداية وما يضل من الهداية من شيء وخلقني للفراية وما يهدي من الفراية  
 من شيء فأوحى الله تعالى الى النبي عليه السلام صدقت والله لكذوب فثبت بهذا أيضاً  
 أن الشيطان في الحقيقة ضد النبي صلى الله عليه وسلم والضدان لا يجتمعان ولا يظهر  
 أحدهما بصورة الآخر وأيضاً قال النبي صلى الله عليه وسلم خلقته الله للهداية كما مر نلوا  
 ما غيظوا بليس بصورة زال الاعتقاد بكل ما يهدي الحق ويظهره لمن شاء هدايته  
 به فلهذه الحكمة عصم الله صورة النبي صلى الله عليه وسلم من أن يظهر بها الشيطان  
 فان قيل عظيمة الحق سبحانه أتم من عظمة كل عظيم فكيف اعتصم على ابليس أن  
 يظهر بصورة النبي صلى الله عليه وسلم مع أن العيين قد رأى لكثيرين وشايطهم بأتم  
 الحق طلباً للاضلالهم وقد أضل جماعة بمثل هذا حتى ظنوا أنهم رأوا الحق وسبعوا  
 خطايه فيقول الفرق بين الآخرين وبين وجهين أحدهما أن كل عالم يعلم أن الحق  
 ليس له صورة معينة توجب الاشتباه بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه ذو صورة  
 معينة معلومة مشهودة والوجه الآخر أن مقتضى حكم معية الحق أنه يفضل من

يشاء ويهدي من يشاء كما ورد التنبيه عليه في الحديث المتضمن بمحاورة ابليس مع  
 النبي صلى الله عليه وسلم وتصديق الحق اياه خصوصا وان اعلم انه كذوب وأما النبي  
 صلى الله عليه وسلم فتعبد به لغة الهداية وتطاهر بصورتها فوجب عصمة صورته من أن  
 يظهر بها الشيطان لبقاء الاعتماد وظهور حكم الهداية فمن شاء الله هداه به عليه  
 السلام ولو لا ذلك لم يظهر سره قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم ولم تحصل فائدة  
 البعثة فانهم غير أن ههنا برهان ودليل لا يجب التنبيه عليهما وهو أن الرؤية العصرية  
 للنبي صلى الله عليه وسلم هو أن يراه الرائي بصورة شبيهة بصورة الثابتة حلتها  
 بالنقل الصحيح والى ذلك الاشارة في بعض روايات الحديث من رآني في المنام فقد  
 رآني حتى انه ان رآه أحد في صورة مخالفة لصورته التي كان عليها في الحس لم يكن  
 رآه عليه السلام مثل أن يراه طويلا أو قصيرا جذا أو يراه أشعثا أو شديدا أو غيره  
 ونحو ذلك وحصول الجزم في نفس الرائي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة  
 بل ذلك المرقى هو صورة الشرع بالنسبة الى اعتقاد الرائي أو حاله أو بالنسبة الى صفة  
 أو حكم من أحكام الاسلام أو بالنسبة الى الموضع الذي رأى فيه ذلك الرائي تلك  
 الصورة التي ظن أنها صورة النبي صلى الله عليه وسلم وقد جرت بذلك كثيرا في أنفسنا  
 وفي غيرنا ومجمن من شيوخنا أيضا ما يؤيد ذلك مما رايت من جللتها أن شيئا الا امام  
 الاكمل محيي الدين محمد بن علي بن العربي رضي الله عنه حكى في هذا الباب أنه رأى  
 مرة في صباه في المنام في جامع اشبيلية وهي بلدة من بلاد الاندلس النبي عليه السلام  
 متاسما في بعض زواياه فلما كان بعد ذلك بسنتين ودخل الشيخ طريق أهل الله  
 وترك الملك وما كان يده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدره أنه دخل ذلك الجامع  
 مع بعض أهل بلده من أهل الفضل ليبر من أحد أبواب الجامع الى الجانب الآخر  
 لبعض مصالحه فقال رضي الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحبي المذكور قلت  
 اني لا أجوز بالجامع حتى أركع فيه ركعتين فقال لي فقال تركع في تلك الزاوية  
 وأشار الى ذلك الموضع الذي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فيه ميت مسجي فأبيت  
 فقال لي لم تأت من الصلاة هناك فقلت اني رأيت النبي عليه السلام هناك ميتا  
 مسجيا فأما كره الصلاة هناك فتعجب وقال رأيت الحق وما خبرك من سر رؤيائنا علم  
 أن ذلك الموضع كان يرق وأراد صاحب بلاد المغرب أن يوسع الجامع فرفع أحد  
 حيطانه واشترى البيوت التي كانت وراءه ليدخلها في جملة المسجد فلم يبق الا بق  
 فناموا عليه ولم يعاونوا ما أرى به فأبيت فأخذه وبغير رضاي عما اشمعوا فاذ الذي  
 رأيته لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه مات بالنسبة الى هذا الموضع وسر  
 بصورة المباينة ولم تكن مباينة صحيحة بل الموضع كان مقصويا وأما الآن فاشهدك  
 اني قد تركت حتى للمسلمين قتال فصل فيه فخذينا وعلينا وخرجنا الى حاجتنا



وذكرني أيضا في الثام أن رجلا من السطاة رأى في المنام أنه لطعم النبي صلى الله عليه وسلم فأتته فرعا رها له ما رأى مع جلالة النبي صلى الله عليه وسلم عنده فأتى بعض الشيعة فعرض عليهم رؤياه فقال له الشيخ اعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يكون لك عليه يد أو لغيرك والذي رأيته لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو شرعه قد أخلت بحكم من أسكاهم وكون اللطيم في الوجه يدل أنك ارتكبت أمرا محرما من الكبائر فافتكر الرجل في نفسه فلم يزد كراهة أقدم على محرم من الكبائر وكان من أهل الدين ولم يهتم الشيخ في تغييره لعله باصابتة فيما كان يصبره فرجع إلى بيته حزينا فكثيرا فأسأله زوجته عن حزنه ما سببه فأخبرها برؤياه وتغيير الشيخ فتعجبت الزوجة وأظهرت التوبة وقالت أنا أصدقك كنت سلفت أنه ان دخلت دار ملان أحد معاوكة إلى طالق فغيرت على باجم فلفقوا على فاستحييت من الخاسم فدخلت إليهم وحشيت أن أذكر لك ما جرى فكثت الحال قصاب الرجل واستغفر وتضرع إلى الحق واعتذرت المرأة ثم جدد العقد عليها وأما أنا فرأيت في المسئلة التي أخذت بغداد بصيحتها النبي صلى الله عليه وسلم مكفعا على نعش وأقوام يشدونه على النعش ورأته مكشوف شعره يكاد يس الأرض فقلت لا والله ما صنعون فقالوا له مات ونحن نريد حله ودفنه فوق في قلبي أنه عليه السلام لم يمت فقلت لهم ما أرى وجهه وجه ميت أصبروا حتى يتحقق الأمر فدوت إلى فقه وأفق فوجدته يشد نعشا ضيفا فحضت عليهم ومنعتهم عما كانوا عازمين عليه واستقبلت فرحا كثيرا وعرفت بما كنت أعلم من هذه المسئلة والتجارب المكثرة أن ذلك مثال حادث عظيم حدث في الإسلام وقد كان الخبر قد وصل بأن المغل قد قسدوا بغداد ووقع لي أنه قد أخذت بغداد فقبضت التاريخ فجمعا غير واحد من حضرة الواقعة من أهل الخبرة وذكر أن في ذلك اليوم أخذت بغداد فخرجت الرويا على نحو ما وقع لي في تفسيرها ولو ذكرتها من الثقات وما جرت به في هذه المسئلة مرارا كثيرة في نفسي وفي غيري لطال الكلام وإنما ذكرته هذا القدر على سبيل التيسير والاعتذار عما اشبهه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا أنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في زهمهم على ما مر بيانه وأخبرهم بأمر فلم تقع على نحو ما وقع الأخبار به فلما سألتهم عن حلية الصورة المرتبة وأخبروني وجدتها مخالفة لطبيعة صورته الأصلية فأخبرتهم بالسبب ونهيتهم فحسروا وتبوا فاجترأوا بهذا النوع المذكور وكذلك جرت بانه من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في صورته الأصلية وأخبره بما أخبره فان ذلك الأخبار لم يحرم ولم يتغير بل وجدناه نصا جليا وروى شاعنه أيضا والحمد لله من شرح حديث الأربعين لصدر الدين القنوي قدس سره (مسائل فائق بن الأزرق) فصل قال أبو بصير بن النباري قد جاءه من المعاهية والتابعين كثير الاحتجاج على غريب القرآن ومشكاه

بالشعر وأنكر جماعة لا علم لهم على التعوين ذلك وقالوا إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر  
 أصلاً للقرآن قالوا وكيف يجوز أن ينجح بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن  
 والحديث قال وليس الأمر كما زعموه من أن أبا جهم الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبين  
 الحرف القريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال أنا جعلناه قرآناً عربياً  
 وقال بلسان عربي مبين وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الشعر ديوان العرب  
 فإذا خشي عليهما الحرف من القرآن الذي أنزل الله بلسة العرب وجعلنا إلى ديوانها  
 فالتسنا عرقه ذلك منهم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما  
 قال إذا ما التفتوني عن غريب القرآن فالتسوة في الشعر فإن الشعر ديوان العرب قال  
 أبو عبيدة كل من يشتهد به على التفسير قلت قد روينا عن ابن عباس ~~عن~~ عن  
 ذلك وأوجب ما روينا عنه مسائل نافع بن الأزرق وقد أخرج بعضها ابن الأنباري  
 في كتاب الوصو والطرائق في معجمه الكبير وقد رأيت أن أسوقها هنا تمامها لتستفاد  
 أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي السالحي بقراءة عليه عن أبي اسحق التستري عن  
 القسم بن عمار أن أبا نصر محمد بن عبد الله الشيرازي أن أبا نافع الطغر محمد بن أسعد  
 العراقي أن أبا نافع علي محمد بن سعيد بن نهان الكاتب أن أبا نافع علي بن شاذان أن أبا  
 الحسين عبد الله بن علي بن محمد بن مصكرم المعروف بابن الطوسي أن أبا نافع سهل  
 السري بن سهل الجندي ساووي أن أبا نافع يحيى بن أبي عبيدة يهر بن فروخ السكي أن أبا  
 سعد بن أبي عبيد أن أبا نافع بن داب عن حميد الأخرج وعبد الله بن أبي بكر بن محمد  
 عن أبيه قال ينادي عبد الله بن عباس جالس بطناء الكعبة قد أكتنفته الناس يسألونه  
 عن تفسير القرآن قال نافع بن الأزرق لجمدة بن عويم فمضت إلى هذا الذي يصير  
 على تفسير القرآن بما لا علم له به فقاما إليه فقالا ناريذ أن نألك من أشياء  
 من كتاب الله تفسر هاتوا تأييداً بما صدقتم كلام العرب فإن الله تعالى  
 إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين فقال ابن عباس سلائي عباد الكاف فقال نافع  
 أخبرني عن قول الله تعالى عن المبين وعن الشمال عز بن قال العز بن حلق الرفاق  
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت حميد الله بن الأبرص وهو يقول  
 جفاؤهم دعون إليه حتى • يكونوا حول منبره عز بنا  
 قال أخبرني عن قوله تعالى واتقوا إليه الوسيلة قال الوسيلة الحاجة قال  
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عترة العبيسي  
 ان الرجال لهم اليك وسيلة • ان يأخذوك تمكلي وتفضي  
 قال أخبرني عن قوله تعالى شرعتموها قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق  
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث بن عبد  
 المطلب

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى • وبين الاسلام ديننا ومنهاجا  
 قال أخبرني عن قوله تعالى اذا أمرتكم قال أخبرني عن قوله تعالى اذا أمرتكم  
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر  
 اذا ما سمعت بين النساء تأودت • كما هو غصن ناعم الثبت يائع  
 قال أخبرني عن قوله تعالى وريشا قال الريش المال قال وهل تعرف العرب ذلك  
 قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
 فرشني بخير طالمنا قد برتني • وخير المولى من يرش ولا يبري  
 قال أخبرني عن قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد قال في اعتدال واستقامة قال  
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة  
 يا عين هلا بكيت أربذا • قفا وقام الخصوم في كبد  
 قال أخبرني عن قوله تعالى يكاد سنابرقه قال السنابرق الضوء قال وهل تعرف العرب  
 ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث  
 يدعو الى الحق لا يتي • بدلا • يجلو بوضو منادى جبال  
 قال أخبرني عن قوله تعالى وحفدة قال وفد الولد وهم الاعوان قال وهل تعرف  
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
 فقد الولد لحولته وأسلت • بأكنه من أزمة الجبال  
 قال أخبرني عن قوله تعالى وحنا من لدنا قال رجعة من منة قال وهل تعرف العرب  
 ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة بن العبد  
 أما منذ رأيت فاستيق بعضنا • حنايتك بعض الشرا هو من بعض  
 قال أخبرني عن قوله تعالى أظلم بأس الذين آمنوا قال أظلم بظلمة بني مالك قال  
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت مالك بن عوف يقول  
 لقد ينس الاقوام الى آباءه • وان كنت عن أرض العشرة ثانيا  
 قال أخبرني عن قوله تعالى مشورا قال ملعوننا محبوسا عن اندبر قال وهل تعرف  
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عباد بن الزبير  
 اذا ناني الشيطان في سنة النور • مومن مال مبله مشورا  
 قال أخبرني عن قوله تعالى فأياها الخاض قال ألبأها قال وهل تعرف العرب ذلك  
 قال نعم أما سمعت قول حسان بن ثابت  
 انشد ناشقة صادقة • فأبأناكم الى سفع الجبل  
 قال أخبرني عن قوله تعالى وأحسن نديا قال الندي المجلس قال وهل تعرف العرب  
 ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
 يومان يوم مقامات وأندية • ويوم ميزان الاعداء تأويب

قال أخبرني عن قوة تعالى أئاما ورتيا قال الاثان المساع والرقى من الشراب قال  
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر  
 كأن على الجول غداة ولوا • من الرقى الكريم من الاثان  
 قال أخبرني عن قوة تعالى فيذرها طاعا مصغفا قال التساع الاطلس والصنصف  
 المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر  
 بلمة شهابا لو قد فواها • شارب مخ من وضوى اذن عاد مصغفا  
 قال أخبرني عن قوة تعالى وأنت لا تظلم أفيها ولا تضي قال لا تعرف فيها من شدة الحر  
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
 وأن رجلا أما اذا الشمس عارضت • فيضني وأما بالعتى فيضصر  
 قال أخبرني عن قوة تعالى له خوار ظله صياح قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم  
 أما سمعت الشاعر يقول  
 كأن بني معاوية بن بكر • الى الاسلام صائحه تنثور  
 قال أخبرني عن قوة تعالى ولا تنافي ذكرى قال لا تضاعف عن أمرى قال وهل  
 تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر  
 اني وجدته ما وثيت ولم أزل • أبقي الفكالة بكل بديل  
 قال أخبرني عن قوة تعالى القانع والمعتز قال القانع الذي يقنع بما أعطى والمعتز  
 الذي يعترض الابواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول  
 على مكثرهم حق معتز باهم • وعند المقلين السجاجة واليدل  
 قال أخبرني عن قوة تعالى وقصر مشيد قال مشيد بالخص والاشهر قال وهل  
 تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عدى بن زيد يقول  
 شاده مرمر او جلله كل عساف لطير في ذراه وكوره  
 قال أخبرني عن قوة تعالى شواط قال الشواط الاله الذي لا دخان له قال وهل  
 تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت  
 يظل يشب كبرا بعد كبر • ويتق دائب الاله الشواط  
 قال أخبرني عن قوة تعالى قد أفلح المؤمنون قال فازوا وسعدوا قال وهل تعرف  
 العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة  
 فاعقل ان كنت لماتعقل • ولقد أفلح من كان عقل  
 قال أخبرني عن قوة تعالى يؤيد بنصره من دشا قال يقوى قال وهل تعرف العرب  
 ذلك قال نعم أما سمعت حسان بن ثابت يقول  
 برجال لسقوا أمثالهم • أيدوا جبريل نصر اقزل  
 قال أخبرني عن قوة تعالى ولحماس قال الدخان الذي لا لهب فيه قال وهل تعرف

قال أخبرني عن قوله تعالى وشهدا أن لا إله إلا الله قال خلق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبين بن ربيعة

فان نسأليناهم نحن فأتانا \* عصافير من هذا الإله المسخر

يعني الخلق قال أخبرني عن قوله تعالى أن لا يحور قال أن لا يرجع بلفظة الحبشة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

وما المرء إلا كالشهاب وضوئه \* يحور وما دأبه إذا هوى ساطع

قال أخبرني عن قوله تعالى ذلك أدنى أن لا تعملوا قال أجدر أن لا تميلوا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

أنا قبيح رسول الله واطرحوا \* قول النبي وتعالوا في الموازين

قال أخبرني عن قوله تعالى وهو لم يلم قال المسي المذنب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أسيد بن أبي الصلت

بري من الـأفان ليس لها بآهل \* ولكن المسي هو المليم

قال أخبرني عن قوله تعالى أن تحسونهم بأذنه قال تقتلونهم قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

ومنا الذي لا يقي سيف محمد \* تحس به الأعداء عرض الصاكر

الحنان من الاتقان لفسحطى وهذه المسائل المعززة لنا فاعين من الأزرق تبلغ نصف كرام كلها على هذه الوثيرة وأكثرها مما لا يليق بالسؤال والجواب ولذلك

اكتفينا بهذا القدر ومن هذه المسائل ما ذكره المبروف الكامل في أثناء قصة الخوارج (ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الجبر والاختيار التي حارت فيها آراء الكبار)

بيان حقيقة التوكل الذي هو أصل التوحيد علم أن التوكل من أبواب الإيمان وجميع أبواب الإيمان لا يقتضيه العلم وحال وعمل والتوكل كذلك يقتضيه من علم

هو الأصل وعمل هو الثمرة وسال هو المراد باسم التوكل فلتبد أيمان العلم الذي هو الأصل وهو المسي إيماناً في أصل اللسان إذا الإيمان هو التصديق وحسب تصديق

بالقلب فهو علم وإذا قوي محي يقيناً وبعك أن أبواب اليقين كثيرة ونحن إنما نحتاج منها إلى ما يبين عليه التوكل وهو التوحيد الذي يترجمه قولك لا إله إلا الله وحده

لا شريك له والإيمان بالقدرية التي يترجم عنها قولك لا إله إلا الله والإيمان بالوجود والحكمة الذي يدل عليه قولك لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك وحده لا إله إلا الله وحده

وهو على كل شيء قدير فقد تم الإيمان الذي هو أصل التوكل أعني أن يصير معنى هذا القول وصفنا لا إله إلا الله عليه وأما التوحيد فهو الأصل والقول فيه بطول وهو

من علم المكاشفة وبعك بعض علوم المكاشفة يتعلق بالأعمال بواسطة الأحوال ولا يتم علم الصالح إلا به فاذن لا تسرع من الاعتقاد الذي يتعلق بالمعالمه والأفان التوحيد

هو البصر الخضم الذي لا ساحل له فنقول للتوحيد أربع مراتب وهو منقسم الى لب  
ولب القلب وقشر وقشر القشر ونمثل ذلك تقريبا للافهام الضعيفة بالجوز  
في قشرة العليان فله قشرين وله لب ولب بدهن وهو لب القلب فالمرتبة الاولى من  
التوحيد أن يقول الانسان يا لسان لا اله الا الله وقلبه غافل عنه أو مشغول كتحديد  
المناقق والناية أن يصفق بمعنى اللفظ فله كما صنف به موم الناس وهو اعتقاد  
العوام والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف واسطة نور الحق وهو مقام المتقدمين  
وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكنه يرى اها على حكايتها صادرة من الواحد القهار  
والرابعة أن لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة السديتين ووجه الصوفية  
القضاء لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه أيضا واذ لم يرتسم له كونه  
مستغرقا فالواحد كل فانيا من نفسه في توحيد بمعنى انه فني عن رؤيته نفسه فالاول  
موجود بميزان اللسان وذلك بعصم صاحبه في الدنيا من السيف والسنان والثاني  
موجود بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه نال من التكذيب بما اعتقد عليه  
قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح واتساع ولصحته يحفظ صاحبه من  
العذاب في الآخرة ان توفي عليها ولم تضعف بالمعاصي عقده ولهذا العقدة قيل يقصد  
بها تضعيفه وتحليله تسمى بدعة ولم يحصل بقصد بها دفع حيلة التليل والتضعيف  
وبقصد بها أيضا احكام هذه العقدة وشدها على القلب تسمى كلاما والعارف بها  
يسمى متكلم وهو في مقابلة المبتدع ومقصد دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن  
قلوب العوام ويقصد الشخص المتكلم باسم الموجد من حيث انه يحصى بكلامه مفهوم لفظ  
التوحيد على قلوب العوام حتى لا تصل عقده والثالث موجود بمعنى انه لم يشاهد  
الا فاعلا واحدا اذا انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد  
انكشف له الحقيقة كما هي عليه لانه كما قلنا قلته ان يعتقد قلبه على مفهوم لفظ الحقيقة  
فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يشاركوا المتكلم العاني في الاعتقاد بل في صناعة  
تلفيق الكلام الذي به تدفع حيل المبتدع في تحليل هذه العقدة والرابع موجود بمعنى  
انه لم يحضر في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث  
انه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد فالاول كقشرة العليان  
الجوز والثاني كقشرة السفلى والثالث كلب والرابع كالدهن المستخرج من  
اللب وكما أن القشرة العليا اخبر فيها بل ان اكلت فهي مرة المذاق وان نظرت الى  
باطنها فهو كرهه المتظروا وان اتخذت طبيا اطلقا الناروا كثر النيران وان تزل في البيت  
ضيق المكان فلا يصلح الا أن يقر لمهمة على الجوف لمصان ثم يرى به عنه ذلك  
التوحيد بميزان اللسان دون التصديق بالقلب عدم الجدوى كثير الضرر ومذموم  
الظاهر والباطن ولكنه يتبع مدته في حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت والقشرة

بالسيف على القلب واليدن وتوحيد المنطق يصور بدنه عن سيف الفؤاد فانهم  
لم يؤخر وايقظ القلوب والسيف انما يصيب جسم البدن وهو القشر وانما يجرد عنه  
بالموت فلا يبقى لتوحيد فائدة بعده وكما ان القشرة الدخلى ظاهرة للنفع بالاضافة  
الى القشرة العليا فانهم تصور القلب وقصره عن الصادق الادخار وادخل افضل امكن  
أن يقع فيه طبيا لكنه نازل القدر بالاضافة الى القلب ~~فذلك~~ فذلك يجرد الاعتقاد  
من غير كنهه ~~كثير~~ كثير النفع بالاضافة الى مجرد نطق اللسان ناقصا قدر بالاضافة  
الى الكشف والمشاهدة التي يحصل بانسراح الصدر واتقانه واشراق نور الحق فيه  
اذ ذلك النسخ هو المراد بقوله تعالى نحن يراد الله أن يهديه ينسرح صدره للاسلام  
ويقوله تعالى ألقى شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكما أن القلب تفتس  
في نفسه بالاضافة الى القشر وكما المقصود ولكنه لا يتخلص شوب عاصره بالاضافة  
الى الرحمن المستخرج منه هكذا فوحيد الفعل مقصود عال السالكين ولكنه لا يحلو  
عن شوب ملاحظة الغير والانتفات الى ~~الكثرة~~ الكثرة بالاضافة الى من لا يشاهد سوى  
الواحد الحق فان قلت كيف يتصور أن لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد النعمان  
والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحدا فاعلم  
أن هذا غاية علوم الكاشفات وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب فند قال بعض  
العارفين افشاء سر الربوبية كقرئهم هو غير متعلق بعلم المعاملة نعم ذكر ما يكسر سورة  
استبعاد لما يمكن وهو أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون واحدا  
بنوع آخر من المشاهدة وهذا كما أن الانسان كثيرا اذا التفت الى روحه وجسده  
وأطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحدة تقول  
انه انسان واحد وهو بالاضافة الى الانانية واحد وكمن شخص يشاهد انسانا  
ولا يخطر بباله كثرة امعائه وعروقه وأطرافه وتصل روحه وجسده والفرق بينهما  
فهو في حالة الاستغراق والاستتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين  
الجمع والتفت الى الكثرة في تفرقه فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له  
اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد  
وباعتبار آخر سواء كثير بعضه أشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق  
القرص ولكنه فيه بابه على كيفية مصيب ~~القرص~~ القرص في حكم المشاهدة واحدا  
وتستفيد هذا الكلام ترك الانكار والجور لتمام تليفه وتؤمن به ايمان تصديق  
فيكون قد من حيث نك وتؤمن بهذا التوحيد نصيب وان لم يكن ما أنت به مصفك  
كما انك اذا كنت بالثبوت وان لم تكن نبيا كنت لتفصيل منها بقدر قوة ايمانك وهذه  
المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تنقطع كالبرق الخاطف  
وهو الاكثر والادام نادر عزيز والى هذا أشار الحسين بن منصور الجلاج حيث رأى

الخواص يدور في البوادي فقال فيلماذا أنت فقال أدور في الاسفار ولا صحح حال  
 في التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد أعيت عرك في عمران باطنك فأين  
 القضاء في التوحيد فكان الخواص كان في تصحيح المقام الثالث من التوحيد مطالبة  
 بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين في التوحيد على سبيل الاجال فان قلت  
 فلا بد لهذا من شرح بعد ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فأقول اما الرابع فلا يجوز  
 الخوض في بيانه وليس التوكل أيضا مبنيا عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد  
 الثالث اما الاول وهو الشقاق فهو واضح واما الثاني وهو الاعتقاد فهو موجود  
 في عموم المسلمين وطريق تأكيده بالكلام ودفع حيل المبدعة فيه مذكورة في علم  
 الكلام واما الثالث فهو الذي يتنى التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذي يرتبط  
 التوكل به وحاصله ان يتكشف لك ان لا فاعل الا الله تعالى وان كل موجود  
 من خلق وورق وعطاء ومنع وحياة وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم  
 محدث فالتفرد بآدابه واختراعه هو الله تعالى لا شيء ينسب اليه واذا انكشف لك  
 هذا لم تنظر الى غيره بل كان منه خوف واليه رجاء وتوكل عليه وتمسك بآدابه  
 الفاعل على الاتفراد دون غيره وما سواه محضون لا استقلال لهم بتصرفك وترتمن  
 ملكوت السموات والارض واذا انقضت لك ابواب المكاشفة انقضت لك هذا ايضا احاطت  
 من المشاهدة بالبصر وانما يستل الشيطان عن هذا التوحيد في مقامين يتنقش بهما  
 ان يطرق الى قلبك شائبة الشرك احدهما الالتفات الى اختيار الجوارات والثاني  
 الالتفات الى الجمادات اما الالتفات الى الجمادات فكاعتمادك على المطر في خروج  
 الزرع ونسائه ونمائه وعلى الغيم في نزول المطر وعلى البرد في اجتماع القيم وعلى الريح  
 في استواء السفينة وسيرها وهذا كله شرك في التوحيد وجهل بمقتضى الامور  
 ولذلك قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاههم الى البر  
 اذا هم يشركون معناه انهم يقولون لولا استواء الريح لم ننجوا ومن انكشف له امر  
 العالم كما هو عليه علم ان الريح هو الهوا واما الهوا لا يضرك بنفسه ما لم يحررك وكذلك  
 بحر كرهنا الى ان فتى الى الحررك الاول الذي لا يحركه ولا هو مضر لك في نفسه  
 فالتفات العبد في النجاة الى الريح يضاهي التفات من أخذ نصر وقبضة كتب الملك  
 وقبعا بالمفوضه وتخليته فآخذت تغل بذكر الجبر والكاغذ والقلم الذي به كتب  
 التوقيع ويقول لولا القلم لما خلصت فخرى شجاة من القلم لان محرك القلم وهو غاية  
 الجهل ومن علم ان القلم لا يحكمك في نفسه وانما هو مضر في يد الكاتب لم يلتفت  
 اليه ولم يشكر الا الكاتب بل يرجو له شهرة فخر النجاة وشكر الملك الموقر عن ان يضطر  
 ياله القلم والجبر والدولة فالتمس والتمر والتجور والمطر والقيم والارض وكل حيوان  
 ورجل مسخرات في قبضة القدرة تسخر القلم في يد الكاتب بل هذا اقرب في حقل



لا يفتقر إلى الملك الموضع هو كقلب التوقيع والخلق أن الله تعالى هو الكاتب كما حال  
 تعالى وما رميت أذريت ولكن الله يرمي فماذا انكشفتك أن جميع ما في السموات  
 والأرض مسخرة على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائباً وراضٍ من مزيج  
 توحيدك بهذا الشرك ليأتيك في المملكة الثانية وهي الالتهجات إلى اختيار الحيوانات  
 في الاقتل الاختيارية ونقول كيف ترى الكل من الله تعالى وهذا الإنسان يعطيك  
 رزقك باختياره فان شاء أعطاك وان شاء قطع عنك وهذا الشخص هو الذي يصر  
 رقيبك بسيفه وهو قادر عليك ان تأسر رقيبك وان شاء مضاعفك فكيف لا تصافه  
 وكيف لا ترجوه وأمرك بده وأنت تشاهد ذلك ولا تشك فيه ونقول له أيضاً  
 ان كنت لا ترى القلم لانه مضمرة فكيف لا ترى الكاتب بالقلم وهو المضمرة وعند هذا  
 زل أقدام الالكثرين الاعداء الله الخاضعين الذين لا سلطان عليهم للشيطان اللعين  
 فشاهدوا بنور البصائر كيف يكون الكاتب مضمراً مضطراً كما شاهد جميع الضعفاء  
 كون القلم مضمراً وهرقوا أن خط الضعفاء في ذلك كلفظ الفلانة مثلاً لو كانت تدب  
 على الكاغذ فترأت رأس القلم بسود البياض ولم يتدبصر ما إلى أصابع الكاتب  
 وبده ففلا عن صاحب اليد لفلطت فظننت أن القلم هو المدونة البياض وذلك  
 لقد ور بصراع من مجاوزة رأس القلم لتسبق مد قلمك فكنك من لم ينشع نور الله  
 صدره فصر بصيرة عن ملازمة جبار الأرض والسموات ومساعدة كونه قهاراً  
 وراء الكل فوقف في الطريق على الكاتب وهو جعل محض بل أبواب القلوب  
 والمشايدات قد أطلق الله في حقهم كل ذرة في الأرض والسموات بقدرته التي بها تخلق  
 كل شيء حتى جمعوا نقدية ما وتسيه ما لله وشهادتها على أنفسها بالعجز بلسان ذلق  
 يتكلم بالأحرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع له زلون ولست أحمق بما السمع  
 الظاهر الذي لا يجاوز الأصوات فان الجوار شريك فيه ولا قدر لما يشاء فيه البهائم  
 وانما أريد به معاجلة به كلام ليس يعرف ولا صوت ولا هو عربي ولا يهجي فان  
 قلت هذه أجموبة لا يقبلها العقل فصف لي كيفية نطقها وانها كيف نطقت  
 وبماذا نطقت وكيف سمعت وقدرت وكيف شهدت على أنفسها بالعجز فاعلم أن لكل  
 ذرة في السموات والأرض مع أبواب القلوب من حاجة في السر وذلك مما لا ينحصر  
 ولا يتناهى فانها كلمات تستقدم من بحر كلام الله الذي لا نهاية له ولو كن البهرمداد  
 لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بماء لهددنا ثم انما تناسج  
 بأسرار الملك والملكوت والافناء والدمر ثم بل مدور الاسرار قبور الاسرار وهل رأيت  
 قط أمينا على أسرار الملك قد نوحى بصفائيه فينادى بسرهم على ملا من الخلق ولو جاز  
 افشاء كل سر لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً  
 ولبكيتم بكاءً بل كان يؤذى كذا ذلك لهم حتى يكون ولا يفسكون ولم ينس من

انشاء السر والظاهر اذا ذكر الحجوم فأمسكوا واذا ذكر القدر فأمسكوا واذا ذكر  
 المحصى فأمسكوا والمباخص حذيفة رضى الله تعالى عنه بعض الامور اذا منع عن  
 حكمها فمناجاة ذوات الملك والملكوت لقلوب ارباب المشاهدات ما فنان أحدهما  
 استعمال انشاء السر والثاني خروج كلماتها عن الحصر والنهاية وتلك في المثال الذي كان  
 فيه وهو حركة القلم بخي عن مناجياتها قدر ايسر تفهيمه على الاجمال كيفية انشاء  
 التوكل عليها ونزول كلماتها الى الحسروف والاصوات وان لم يمكن هي حروفها واصواتها  
 ولكن هذه ضرورة التفهيم فتقول قال بعض الساطرين عن مشكاة نور الله لك اخذ  
 وقدر آسوة وجهه بالخبر ما بل وتيسر كان ايض مشرقا لا ينفذ ظهر عليه  
 السواد فلم سودت وجهه لثوب السبب فيه فقال الكاظم انه فتنى على هذه المطالبة  
 فاني ما سمعت ويسمى بنفسه لكن قبل الخبر فانه كان مجموعا في الحيرة التي هي مستقرة  
 ووطئه فصار من وطنه وتزل بساحة وجهه صدوا نالما فقال صدقت فدأ الخبر  
 عن ذلك فقال ما انفسني فاني سمكت في الحيرة وادعاسا كاعلمنا على ان لا ابرج  
 منها فاعتدى على القلم بطلعه الفاسد واخطفني من وطني واجلاني عن بلدى وقرق  
 جحي وبددني كما ترى على ساحة يضاء قال السؤال عليه لاهي فقال صدقت ثم سأل  
 القلم عن السبب في ظله وتعبه واخراج الخبر عن وطنه فقال سل اليد والاصابع  
 فاني كنت قسبة اياها على شط الانهار متنزها بين خضرة الانهار لجلاء بني السوم  
 بسكن فانا انما حتى تشرق ومنه قد على ثيابي واقتلعتني من ارضي ثم غفلت بين  
 انابيبي ثم رتني وشقت راسي ثم غسقتني في سواد الخبر ومراة وهوذا يستغني  
 وعشيق على قبة رأسي فقلت ثرت للملح على عرجي بسوا القوم تاك فتح عن وصل من  
 قهرني فقال صدقت ثم سأل اليد من ظلم القلم وتعبها عليه واستغدا امهاله فقالت  
 ما انا الا لحم وعظم ودم وهل رأيت لما ينظلم اوجها يتعزل بنفسه وانما انا مركب مسخر  
 ركبتني فارس يقال له القدرة والقوة فهي التي ترتدني وتقول بي في النواحي اما ترى  
 المد والجزر والشجر لا يتعدى شيء منه امكانه ولا يتعزل على نفسه اذا لم يركب مثل هذا  
 الفارس القوى القاهر اما ترى ايدي الموقنسا وبين في صورة العظم والجمع والجم  
 ثم لاحاملة ينها وبين القلم فانا ايضا من حيث انا لا معاملتي وبين القلم فعل القدرة  
 عن شأني فاني مركب ارجعني من ركبتني فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها  
 في استعمال اليد واستغداها وكم مرة تريد هالها فقالت دع عنك لوعي ومعايتي  
 فكم من لأم ملاموم وكلم من لأم لاذنب له وكيف شئني عليك امرى او كيف ظننت اني  
 ظلمتها لا اركبها ولقد كنت راية لها قبل التصريك وما كنت احركها ولا استخضرها  
 بل كنت ناعمة ساكنة فوطظن الظالمون بي اني ميتة او معدومة لاني ما كنت اتحرك  
 ولا احرك حتى جاءني موكب كل ارجعني وارفعني الى ما تراءى في فكاتي في قوتي على

لم يخلقه ولم يكن في قوة على مخالفته وهذا هو كل معنى الإرادة ولا يعرفه إلا باجتهاد  
 بوجه جوده ونسبائه إذا بقي من غيرة التورم وأرغفتني إلى ما كنت في حشد وحشة حشيه  
 لو خلا في نور أبي فقال صدقت ثم سألت الإرادة ما الذي جرت له على هذه القدرة الساكنة  
 المثلثة حتى صرنا إلى التعريك وأرغفتنا إليه أرها قام بقدرته عن غفلة وشلها  
 فقالت الإرادة لا تعجل علي ففعل لتساعدوا أنت تعلم فاني ما انقضت بنفسي ولكني  
 انقضت وما انقضت ولكني بقيت بحكم قاهر وأمر جازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه  
 ولست بكن ورد علي من حضرة القاب رسول العلم على لسان العقل بالانضاض للقدرة  
 فأنقضتها يا ضطراب فاني كنت مسكينة مسخرة تحت قهر العلم والعقل ولا أدري بأني جرم  
 ونقت عليه وسخرت له وأزمت طاعته لكن أدري أني في دعة وسكون ما لم يرد علي  
 هذا الواجد القاهر وهذا الحاكم العادل أو الظالم وقد وقفت عليه وقفا وأزمت  
 طاعته الزايل لا يبقى لي معه مهما جرم حكمه طاعة على المناقضة لعمري ما دام  
 هو في التورم مع نفسه والتعريف حكمه فأنا ساكنة لكن مع استعارة واستظهار بحكم  
 فاذا انجز حكمه انزعت بطبعه وقهرت طاعته وأنقضت القدرة لتقوم بموجب  
 حكمه فسل العلم عن شأني ودع عن عنايتك فاني أقول

مهما ترحت عن قهرم وقد دروا \* أن لا تهازلهم قالوا حلون هم

فقال صدقت وأقبل على العقل والعلم والقلب مطالبهم ومعاتبهم يا هم على  
 استماتت الإرادة وتز شيها لا شخاص القدرة فتقال العقل أما أنا فمراج ما اشتعلت  
 بنفسي ولكن أشعلت وقال القلب أما أنا فأفوح ما انجسطت بنفسي ولكني بسطت وقال  
 العلم أعما فأنشفت في يسان لوح القاب لما أشرق مراح العقل وما انقطعت  
 بنفسي فكم كان هذا اللوح قبلي خالبا عن قل القلم حتى فان الخط لا يكون إلا بالقلم  
 فتند هذا اتقنع السائل ولم يقنعه جوابه فقال قد طال تعبي في هذا الطريق وكثرت  
 مشائلي ولا يزال يصلي من طاعت في معرفة هذا الأمر منه على غيره ولكن قد كنت  
 أطلب نفسا بكرة التردد لما كنت أسمع كلاما مقبولا في الفوائد وعذرنا ظاهرا في دفع  
 السؤال فأما قولك اني خط ونقش وانما خطي قلم فليست أفهمه فاني لا أعلم قلبا الا من  
 القصب والوحوال الا من العظم والنشيب ولا خطا الا بالخط ولا امرا الا بالامر والنسرواني  
 أسمع في هذا التزل حديث اللوح والسراج والخط والقلم ولا أشاهد من ذلك شيئا أسمع  
 بجملة ولا أرى لمذا فقال له العلم ان صدقت فيما قلت فيضاهك من جازم وزادك  
 قليل ومربك ضيق واعلم أن المهالك في الطريق الذي توجهت اليه كثيرة  
 فأصوابك أن تنصرف وتدع ما أنت فيه فما هذا بهتك فادرج منه فكل ميسر  
 لما خلق له وإن كنت راجبا في استتمام الطريق إلى المقصد فاني سمعت وأنت شهيد  
 واعلم أن العوالم في طريقة ثلاث عالم الملك والشهادة اولها ولقد كان الكاظم والخبير

والقلم واليد من هذا العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثاني عالم الملكوت وهو روائي فاذا جاوزتني انتهت الى منزله وفيها المهامة الفصح والجبال الشاهقة والبحار المغرقة ولا أدري كيف تسلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين عالم الملك وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلاثة منازل اذ في آوله منزل القدر والارادة والعلم وهو واسطة بين عالم الملك والماء كوت لان عالم الملك أسهل منه مطريا وعالم الملكوت أوعر منه منهجا وانما عالم الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه السفينة التي هي في الحركة بين الارض والماء فلا هي في حد اضطراب الماء ولا هي في حد مكونات الارض وثباتها وحصل من يمشي على الارض يمشي في عالم الملك والشهادة فان جاوزت قوته الى حد يتقوى فيه على ركوب السفينة كان كمن يمشي في عالم الجبروت فان انتهى الى أن يمشي على الماء من غير سفينة مشي في عالم الملكوت من غير شمع فان سكنت لا تقدر أن تمشي على الماء فاقصر ف قد جاوزت الارض وخلقت السفينة ولم يبق بين يديك الا الماء الصافي وأول عالم الملكوت مشاهدة القلم الذي يكتب به العلم وحصول اليقين الذي به يمشي على الماء أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في عيسى عليه السلام لو ائذنا دقنا المشي على الهواء لما أن قبيل له انه كان يمشي على الماء فقال السائل قد تغيرت في أمرى واستعرت لي خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أأطيق قطع هذه المهامة التي وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة فقال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه فتعوى فان ظهرت القلم الذي به اكتبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت وقرع أول باب من أبواب الملكوت كوثف بالقلم أحاطرى النبي صلى الله عليه وسلم في أول أمره كوثف بالقلم اذنزل عليه قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد قتت بصري وحدقه فواقه ما أرى قصبا ولا خشيا ولا أعلم قلما الا كذلك فقال العلم لقد أبعدت البعثة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله لا تشبه ذاته سائر الذوات فكذلك لا تشبه به الايدى ولا قله الا قلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط فهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ولا يدلمهم وعظم ودم بخلاف الايدى ولا قله من قصب ولا لوحه من خشب ولا كلامه بصوت وحرف ولا خطه رقم ورسم ولا حبه زاج وعنق فلا تشاهد هذا هكذا أراكم الا بمختارين غولة التنزيه وأقوثة التشبيه مذبذبين هذا وذلك الى الهوى ولا الهوى لا فكيف نزهت ذاته وصفاته عن الاجسام وصفاتها وزهت كلامه عن معاني الحروف والاموات وأخذت تتوقف فيده وقله ولوحه وسطه

فلن كنت قبده فهمت من قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة  
 بالبصر فكان شبهاء مطلقا كما قال حكيم بن حزام لا يخلق الله شيئا الا على صورة  
 وان فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالابصار فكان متزاها صرا  
 ومقتسلا غلا وطوا الطريق فانك بالوادي المقدس طوى واستمع بصير قلبك لما يوحى  
 فلعك تجدد على النار هدى ولعلك من سرادقات العز تتبادى بما نوذى موسى الى  
 انما الله لا اله الا انا فلما سمع السالك من الله لم ذلك استشعر صور نفسه وانه مخنث  
 في التشبيه والتزييه فاشتعل قلبه نار من حدة غضبه على نفسه لما راها بين النقص  
 ولقد كان زينة الذي في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تفسد نار فلما فتح فيه العلم بجذبه  
 اشتعل زينه فاصبح نورا على نور فقال له العلم اغتنم الان هذه الفرصة واقنع بصرك  
 فملك تجدد على هذه النار هدى فتفتح بصره فانكشف له القلم الالهي واذ هو كما وصفه  
 العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ولا له رأس ولا ذنب وهو يكتب على الدوام  
 في قلوب البشر كلهم اسنان العلوم وكان له في كل قلب رأس ولا رأس له فغضى منه  
 العجب وقال نعم الربيع العلم بجزاء الله عن خير اذا الا ان ظهورى صدق انبائه من  
 اوصاف القلم فاني اراه قللا كالا قلام فعمد هذا ودفع العلم وشكره وقال قد طال مقامى  
 عندك ومرت اذى قلت وانما اعزمت على السفر الى - ضرة القلم فاسأله عن شأنه فصار اليه  
 وقال ايها القلم ما بال لا تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعته الارادات الى  
 أشخاص القدوس صرفة الى المقدورات فقال لقد نسبت ما رأيت من عالم الملك  
 والشهادة وسعته من جواب القلم اذ سألته فاسألك على البدق قال لم ألتس ذلك فقال  
 لجوابي مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه قال القلم أما سمعت ان الله خلق آدم  
 على صورته قال بلى قال فسل عن شأنى الملقب بين الملك فالى في قبضته وهو الذي  
 يردنى وانما هو وسفر فلا فرق بين القلم الالهي وقلم الآدمي في معنى التسخير وانما  
 الفرق في ظاهر الصور فقال ومن عين الملك فقال القلم أما سمعت قوله تعالى والسموات  
 مطويات بيمينه قال بلى قال فلا قلام أيضا في قبضة عينه وهو الذي يرددها فسا  
 السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من مجاثبه ما يزيد على مجاثب القلم  
 ولا يجوز وصفه بشئ من ذلك ولا شرحه بل لا تقوى مجلدات مسكينة عشر عشر  
 وصفه وبالجمله انه عين لا كالايمان ويذلا كالايدى وأصبع لا كالاصابع فرائى القلم  
 بحر كافي قبضته فظاهره عذر القلم فقال اليمين عن شأنه وشعره كقلم فقال جوابي  
 ما سمعته من اليمين التي في عالم الملك وهو الحوالة على القدرة اذ لا حكم له في نفسها  
 انما هو كمال القدرة لا يحال فصار السالك الى عالم القدرة فرائى فيه من العجايب  
 ما استحق عذها ما رأى قبيل ذلك فسا لها عن تحريك اليمين فقالت انما أنا مفعلة فل  
 اقادراذ العهدة على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد أن يزيغ ويطلق

بالجسرة تسلسل الـ وال قُتِبَ بالقول الثابت وفودي من ورا احجاب سرادقات  
 الحضرة لا يستل عما فعل وهم يستلون فضيلة هبة الحضرة فخر صفات طرب  
 في غشيتها مدة فلما افاق قال سبحانك ما اعظم شأنك ثبت اليك وتوسكت عليك  
 وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غمرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ  
 الا بك من عقابك وبرضائك من مضطك ومالي الا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتل  
 بين يديك فأقول اشرح لى صدورى لا عرفك واحلل عقد من لساني لا تقي عليك  
 فتودى من ورا احجاب اياك أن تطمع في الثناء وتزيد على سيد الاثياء بل ارجع اليه  
 ثمأ تالخذ منه وما نساك عنه فاته وما تاله قله فاته ما زاد في هذه الحضرة على أن قال  
 سبحانك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فقال الهى ان لم يكن لسان  
 جراحة على الثناء عليك فقل للقلب مطمع في معرفتك فتودى اياك أن تقتضى وجاب  
 الصديقين فارجع الى الصديق الاكبر واقتدي به فان صاحب سيد الانبياء كالتجرب بآيهم  
 اقتديت اهتديت أما سمعته يقول العجز من دركنا لا ذوالاذا والذوالاذا انكفكفك نصيما من  
 حضرتنا ان تعرف انك محروم من حضرتنا عجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا  
 فمنه هذا رجع السالك واعتذر عن أسئلته ومعايناته وقال للعين والقلم والعلم  
 والارادة والقدرة وما بعدها اقبلوا عذرى فانى كنت غريبا جديده العهد بالداخل  
 في هذه البلاد وللكل داخل دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصور وجهل  
 والا أن قد صبح عندى عذركم وانكشف لى أن المتعدي بالملك والمملوكوت والمنة  
 والجبروت هو الواحد القهار ثمأ أنتم الاسمى وز تحت قهره وقسدرته من تدرون  
 في قبضته وهو الاول والاخر والظاهر والباطن فلما ذكر ذلك في عالم الشهادة استبعد  
 منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الاول والاخر وهما وصفان متناقضان وكيف  
 يكون هو الظاهر والباطن والاقر لا يرى بالآخر والظاهر ليس بباطن فقال هو الاول  
 بالاضافة الى الوجود اذ مسدونه الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر  
 بالاضافة الى سائر المسافرين اليه فانهم لا يرون متفرقين من منزل الى منزل الى أن يقع  
 الانتهاء الى تلك الحضرة فمكون ذلك آخر المسفرة فهو آخر في المشاهدة والاول  
 في الوجود وهو باطن بالاضافة الى الماهية فميز في عالم الشهادة الطالبين لادراكه  
 بالحواس انهم تظاهر بالنسبة الى من يطلبه في السراج الذي أشعل في قلبه بالبهيرة  
 الباطنة النافذة في عالم المملوكوت فهذا كل توحيد السالكين بطريق التوحيد  
 في الفعل اعنى من انكشف له أن الداخل واحد فان قلت نخل هذا التوحيد الاعتقادي  
 هل يصلح أن يكون عمادا للوكل وأصلانيه فأقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى عمل  
 عمل الكشف في احوال الاحوال الا انه في الغالب يضعف ويتسارع اليه الاضطراب  
 والتزلزل ولذا في يحتاج صاحبه الى متكلم يحرره بكلامه أو الى أن يتعلم هو الكلام

لغيره من العقيدة التي تلقوها من استاذهم من ابيهم او من اهل بلده. واما الذي شاهد  
 الطريق وسلك بنفسه فلا يخاف عليه من ذلك بل لو كشف الغطاء لما اوردنا يقينا  
 وان كان يزاد وضوحا كما ان الذي يرى انسانا في وقت الاستغفار لا يزاد يقينا عند  
 طلوع الشمس بأنه انسان ولكن يزاد وضوحا في تفصيل خلقه وما مشال المكاشفين  
 والمعتقدين الا كسيرة فرعون مع اصحاب السامرة فان مصر فرعون لما ان كانوا  
 مطمئنين على منتهى تأثير السحر اطول مشاهدتهم وقهر بهم فرأوا من موسى عليه  
 السلام ما جاوز حدود البصر انكشف لهم حقيقة الامر فلم يكتروا بقول فرعون  
 لا اخلص ايدى بكم وارجل بكم بل قالوا ان نؤثرلك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا  
 فاقض ما انت قاض وانما تقضي هذه الحياة الدنيا فان البصائر والكشف يمنع التعبد  
 واما اصحاب السامرة لما ان كان ايمانهم من النظر الى ظاهر الثياب فلما نظروا  
 الى عمل السامري وسعوا اخراجه فغيروا وسعوا قوله هذا الهكم والهموسى وقبوا  
 ان لا يرجع اليهم قولا ولا يعللهم ضرا ولا نفعا فكل من آمن بالنظر الى ثياب فيكثر  
 لاهلته وكذا اذا نظر الى عمل لان كلهم من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد في عالم  
 الشهادة كثير وعالم المكنون من عنده الله فلذلك لا يقيد به اختلافا وتناقضا أصلا  
 فان قلت ما ذكرته من التوحيد ظاهر مهم ثابت أن الوسايط والاسباب مسخرات  
 وكل ذلك ظاهر الا في حركات الانسان فانه يحرره ان شاء ويحكم ان شاء فكيف  
 يكون مسخرا فاعلم انه لو كان مع هذا بشا ان شاء ولا يشا ان لم يرد ان يشا لكان  
 هذا منزهة القدم وموقع الغلط ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشا ما شاء ثم يشا فليست  
 المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لا تقترن الى مشيئة اخرى وتسلل الى غير نهاية  
 واذا لم تكن المشيئة اليه فاما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة الى مقدورها  
 انصرفت القدرة لا بحجة ولم يكن لها سبيل الى مخالفة فالحركة لا ضرورة  
 بالقدرة والقدرة محركة كالضرورة عند انقياد المشيئة والمشية تحدث ضرورة في القلب  
 فهو من ضروريات يترتب بعضها على البعض وليس العبد ان يدفع وجود المشيئة  
 ولا انصرف القدرة الى المقدور بعدها ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة فهو  
 مضطر في الجميع فان قلت فهذا جبر محض والجبرية ناقض الاختيار وانت لا تنكر  
 الاختيار فيكون العبد مجبور مختارا فاقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه في عين  
 الاختيار مجبور وهو اذن مجبور على الاختيار فكيف بهم الاختيار قل شرح  
 الاختيار بلسان المتكلمين شرحا وجزا يليق بما ذكرناه فلا يابعا فان هذا الكتاب  
 لم تصدبه الاظم المعاملة ولكن اقول لفظ الفعل من الانسان يطلق على ثلاثة اوجه  
 اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع ويتنفس بالحنجرة والرقبة ويمزق الماء اذا وقف  
 عليه فيجسم فينسب اليه الخرق للماء والتنفس والكتابة وهذه الثلاث في حقيقة

الاضطرار والجبر واحد ولكنها تختلف وراء ذلك في أمور فأعرب لذلك عنها بثلاث  
عبارات فسمى خرقه لما عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا وسمى تنفقه لما اراد بها  
وسمى ككته فعلا اختياريا والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لانه مهما وقع على وجه  
الماء أو تخطى من السطح انخرق الماء والهواء لا محالة فيه فيكون الخرق بعد  
التخطي ضروريا والتعنق في معناه فان تقسبه حركة الخفزة الى ارادة النفس كتقسبه  
انخرق الماء الى نقل البدن مهما كان الثقل موجودا ووجد الانحراف بعده وليس  
النقل اليه فكذلك الارادة تملك اليه وذلك لو قصدت عين الانسان بآلة طبق  
الاجتنان اضطرارا ولو اراد أن يتركها مفتوحة لم يقدر وضع أن تفيض الاجتنان  
فعل اختياريا ارادى ولم يكنه اذا غفل صورة الآلة في مشاهدته بالادراك حدثت  
الارادة لتفيض ضرورة وحدثت الحر ككته لهما ولو اراد أن يترك لم يقدر وطيه  
مع أنه فعل بالقدر والارادة فقد التفت هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريا  
فاما الثالث وهو الاختيارى فهو مظنة الالتباس كالكلمة والتسطق وهو الذى  
يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فيظن من هذا  
أن الامر اليه وهذا الجهل بمعنى الاختيار فكشف عنه ويانه أن الارادة  
تبع العلم الذى يحكم بأن الشئ موافق لك والاشياء تنقسم الى ما تحكم به مشاهدتك  
الظاهرة والباطنة بأنه موافق لمن غير متجهوت زدوا الى ما قد تردد العقل فيه فالذى  
يقطع به من غير تردد أن تصد عينك مثلا بآلة أو بذلك سيف فلا يصح كون فى ذلك  
تردد فى أن دفع ذلك خبرك وموافق فلا جرم تبعث الارادة بالعلم والقدرة بالارادة  
وتفصل حركة الاجتنان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير  
رؤية وتكرار ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يوقف الفيزر العقل فيه فلا يدري  
أهو موافق ام لا فيحتاج الى رؤية وفكر حتى يتبين أن الخيرى بالفعل أو العقل فاذا حصل  
بالفكر والرؤية العلم بأن أحدهما خيرا العين ذلك بالذى يقطع به من غير رؤية وفكر  
وانبعثت الارادة ههنا كما تبعث دفع السيف والسنان فاذا انبعثت لفعل ما ظهر  
للعقل أنه خير سميت هذه الارادة اختيارا مستقاما الخير أى هو باعنا الى ما ظهر  
للعقل أنه خير وهو عين تلك الارادة ولم يتطرق في اتباعها الى ما استلزلت تلك الارادة  
وهو ظهوره بخيرية الفعل فى حقه الآن التجربة فى دفع السيف ظهرت من غير رؤية  
بل على البدنية وهذا انقصر الى الروية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهى التى  
انبعثت بأشارة العقل فيها فى ادراكه توقف ومن هذا قيل العقل يحتاج اليه التميز  
بين خيرا الخيرين وشر الشرين ولا يتصور أن تبعث الارادة الا بهكم الحسن أو القبح  
أو بحكم جرم من العقل ولذلك لو اراد الانسان أن يميز رقة تقسمه لالم يمكنه  
لعدم القدرة فى يده أو لعدم السكين ولكن لقد ارادة الداعية المشخصة للقدرة



وانما فقدت الارادة لانها تتبع بحكم العقل والحس يكون العقل موافقا وقتل نفسه  
 ليس موافقا فلا يمكنه مع قوة الاعضاء أن يقتل نفسه الا اذا كان في حقوة مؤلفه  
 لا اتفاق فان العقل ههنا يتوقف في الحكم ويتقدم دلاله وتدين شر الشرين فان ترجحه  
 بعد الروية أن ترك القتل أقل شر لم يمكنه قتل نفسه وان حكمه بأن القتل أقل شرا  
 وكان حكمه من مالا ميل فيه ولا صارف عنه انبعثت الارادة والقدره وأهلك نفسه  
 كالذي يتبع بالسيف للقتل فانه يرى نفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا ولا يبالى  
 ولا يمكنه أن لا يرى نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى الى طرف السطح  
 حكم العقل بأن الضرب أهون من الرمي فوقف أعضاءه فلا يمكنه أن يرى نفسه  
 ولا يتبع له داعية البتة لان داعية الارادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدره  
 مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدره والكل يسهل بالضرورة نفسه من حيث  
 لا يدري فاذا هو محل ويجرى لهذه الامور قائما أن يكون منه فكلاهما فاذن معنى  
 كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غير له لانه ومعنى كونه مختاراً أنه  
 محل لارادة حدثت فيه جبراً بحكم العقل يكون الفعل خيراً او حدث الحكم أيضاً  
 جبراً فاذن هو مجبور على الاختيار ففعل التل في الاحراق مثلاً جبر محض وفعل الله  
 اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبر على الاختيار فطلب  
 أهل الحق لهذا عبارة ثالثة لما ان كان فاعالنا وأعماله بحسب كتاب الله فهو  
 كسبا وليس منافيا للجبر ولا الاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه وفعل الله  
 يسمى اختياراً بشرط أن لا يفهم من الاختيار ارادة بعد تردد وقبحه فان ذلك في حقه  
 محال وجميع الاقفاط المذكورة في الفئات لا يمكن أن تستعمل في حق الله تعالى  
 الا على نوع من الاستعارة والتجوز فان قلت فهل تقول ان العلم ولله الارادة والارادة  
 ولله القدرة والقدره ولله الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم فان قلت ذلك  
 فقد حكمت بحدوث شيء لامن قدرة الله وان آيت ذلك فامعنى ترتب البعض من هذا  
 على البعض فاعلم ان القول بأن بعض ذلك حدث من بعض جهل ببعض سواء عجز  
 عنه بالتولد أو بغيره بل هو جبر على ذلك على المعنى الذي يعبر عنه بالقدرة لازلية وهو  
 الاصل الذي لم يقف عليه كافة الخلق الا الا حضون في العلم فانهم وقفوا على كنه معناه  
 والكمالات وقفا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقدرة تائه وهو بعيد عن الحق وبيان  
 ذلك بطول ولكن بعض القدره ووات مترتبة على البعض في الحدوث ترتب المشروط  
 على الشرط فلا بد من القوة لازلية ارادة الابد علم ولا علم الابد حياة ولا حياة  
 الابد محمل وكلاهما يهون ان يقال الحياة حصلت من الجسم الذي هو شرط الحياة  
 فكذلك في سائر درجات الترتيب ولكن بعض الشرط بما ظهر للعامة وبعضها  
 لم يظهر للنواصم المستفيين بنو الحق والا فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر

الاباطيق والزوم وكذلك جميع افعال الله تعالى ولو لا ذلك لكان التقديم والتأخير  
 عبثا ايضا هي فعل المجازين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا أشار قوله تعالى  
 وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا حين ما خلقناهما الا بالحق فكل ما بين  
 السماء والارض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور أن يكون الا كما حدث  
 وعلى الترتيب الذي وجدنا تأخر متأخر الا لا يتطابق شرطه والمنشروط قبل الشرط  
 محال والحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النطقه الا لا فقد شرط الحياة  
 ولا تتأخر عنها الارادة بعد العلم الا لا فقد شرط العلم وكل ذلك على مناهج الواجب  
 وبترتيب الحق ليس بشئ من ذلك لعب واتفاق بل كل ذلك بحكمة وتدبير وتفهيم ذلك  
 بعد معرفة الحكيم لتوقف المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مثلا لا يترب  
 مبادئ الحق من الافهام الضعيفة وذلك بأن تقدرا انما بعد ناقص انفس في ماء  
 الى وقتها فالحديث لا يرتفع عن اعضائه وان كان الماء هو الذي يرفع الحديث وهو  
 ملاقة فقدرة القدرة الازلية حاضرة متعلقة بالمقدورات متعلقة بها ملاقة الماء  
 للاعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل لرفع الحدث بالماء استناراً للشرط  
 وهو غسل الوجه فاذا وضع الواقف في الماء وجهه على الماء عمل الماء في سائر الاعضاء  
 وارتفع الحدث فربما يظن الجاهل أن الحدث ارتفع عن اليد برفعها عن الوجه  
 لانه حدث عقبه اذ يقول كان الماء ملاقيا ولم يكن واقفا والماء لم يتغير عما كان فكيف  
 حصل منه ما لم يحصل من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه  
 فاذا غسل الوجه هو الرفع للحدث عن اليد وهذا جهل بضاهي غلط من يظن أن  
 الحركة تحصل بالقدرة والقدرة بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطأ بل عند  
 ارتفاع الحدث عن الوجه ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقي لها لا بغسل الوجه والماء  
 لم يتغير واليد لم تتغير ولم يحدث فيها شئ ولكن حدث وجود الشرط فظهر أثر العلة  
 فهكذا ينبغي أن يفهم صدور المقدورات من القدرة الازلية مع أن القدرة قديمة  
 والمقدورات حادثه وهذا قرع باب اعمال آخر من هو المالكاشفات فلتتر لجميع ذلك  
 فان مقصودنا التنبيه على طريق التوحيد في الفعل وأن الفاعل بالحقيقة واحد فهو  
 الخوف والمرجو عليه الاعتماد والتوكل ولم تقدر على أن تدكر من يمار التوحيد  
 الا قطر من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد واستيعاف ذلك محال وكل ذلك  
 ينطوي تحت قولك لا اله الا الله وما أخف مؤنتها على اللسان وما أسهل اعتقاد مفهوم  
 لفظها على القلب وما أحر حقيقتها عند العلماء الراغبين فكيف عند غيرهم فان قلت  
 فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد أن لا فاعل الا الله ومعنى الشرع  
 اثبات الافعال العباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا وان كان الله  
 فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا ومقول بين فاعلين غير مفهوم فاقول نعم ذلك غير

بينهم إذا كان للفاعل معنى واحد وإن كان له معنيين ويكون الاسم مجردا  
 بينهم لا يتناقض كما يقال قتل الأمير لأننا يقال قتل الجلاد ولكن الاسم فاعل بمعنى  
 بالجلاد بمعنى آخر فكذلك العبد فاعل بمعنى واقعه فاعل بمعنى آخر فارتبطت القدرة  
 بالإرادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول  
 بالعلل وارتبط بالافتقار بالافتقار وكل ماله ارتباط بقدرة فأن جعل القدرة يسمى فاعله  
 كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجلاد فاعلا والأمير فاعلا لأن القتل ارتباط بقدرة  
 ولكن على وجهين مختلفين فلذلك سمى فاعلاهما فكذلك ارتباط المقدورين القدرتين  
 ولاجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الأفعال في القرآن مرة إلى الملائكة  
 ومرة إلى العباد ونسبها بغيرها مرة أخرى إلى نفسه فقال تعالى في الموت قل يتوفاكم  
 ملك الموت الذي وكل بكم ثم قال تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها وقال تعالى  
 أنمرأيت ما تعجلون أضاف ذلك إليها ثم قال أنا صبينا لما سبنا ثم نقضنا الأرض شفا  
 فأنبتنا فيها حيا وصبا ونحن صبا وزرنا وقال تعالى فأرسلنا إليهم نوحا فاقبل لها بشرا  
 سويا ثم قال فتغننا فيها من روحنا وكان النافع جبريل وكان ذا قرآن فأتبع قرآنه  
 قيل في التفسير معناه إذا قرأ عليك جبريل وقال تعالى فأتبعهم بجمعهما الله يديكم  
 أضاف القتل إليهم والتعذيب إلى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صريح وقال  
 فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال وما رميت أذريت ولكن الله رمى وهو جمع بين  
 النفي والاثبات ظاهرا ولكن معناه أذريت بالمعنى الذي يكون العبد منه  
 رابعا به فارتب بالمعنى الذي يكون الرب به رابعا إذا هما معنيان مختلفان وقال  
 تعالى الذي علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال عليه البيان وقال ثم أن علينا سيانه وقال  
 أنمرأيت ما تعجلون أنتم تخلقوه أم نحن الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 في وصف ملائكة الأرحام أنه يدخل الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسدا  
 فيقول يا رب أذكر أم أنثى أسوى أم معوج فيقول الله ما شاء وتخلق الملك وفي لفظ آخر  
 يصور الملك ثم ينفع فيها الروح بالسعادة والشقاوة وقد قال بعض السلف أن الملك  
 الذي يقال له الروح هو الذي يولد الأرواح في الأجساد وأنه بنفسه يوصفه فيكون  
 كل نفس من أنفسه روحا يلج في جسم ولذلك سمى روحا وما ذكره من مثل  
 هذا الملائكة وصفته فهو حق يشاهده أرباب القلوب يصاترهم فأما كون الروح عبارة  
 عنه فلا يمكن أن يعلم إلا بالقل والحكم بدون النقل تخمين مجرد وكذلك ذكر الله  
 تعالى في القرآن الأدلة والآيات في الأرض والسموات ثم قال أولم يكف بربك أنه  
 على كل شيء شهيد وقال شهد الله أنه لا اله الا هو فبين أنه لا إله الا هو فبين ذلك  
 بتناقض بل طرق الاستدلال مختلفة فكم من طالع عرف كل الموجودات بالله  
 كما قال بعضهم عرفني بربي ولولا ربي لما عرفني و هذا معنى قوله أولم يكف بربك

انه على كل شئ شهيد وقد وصف الله نفسه بأنه الحي والميت ثم فوض الموت والحياة الى ملكين ففي الخبر أن ملك الموت والحياة تناظرا فقال ملك الموت أنا أمت الاحياء وقال ملك الحياة أنا أحيى الاموات فأوحى الله تعالى اليهما ما كنوا على عملكما وما صغرتماه من الصنع وأنا الميت والحي لا يموت ولا يحيى شواى فاذن لهما عمل يستعمل على وجوده مختلف فلا تنس هذه المعاني اذا فهمت ولذلك قال صلى الله عليه وسلم الذى ناوله القرءة خذها ولم تأتمها لا تنك أضاف الايمان اليه والى القرءة ومعلوم أن القرءة لا تأتى على الوجه الذى باقى الانسان اليها وذلك لما قال التائب أوتوب الى الله ولا أوتوب الى محمد قال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فكل من أضاف الكل الى الله تعالى فهو والمحقق الذى عرف الحق والحقيقة لاهله ومن أضاف الى غيره فهو المتجاوز المستعبرى بكلامه وللتجاوز وجه كما أن الحقيقة وجهها وامم الفاعل وضعه واضح اللغة للمنتزع ولكن ظن أن الانسان مخترع بقدرته فسماه فاعلا يجر كنهه وظن أنه تحقيق وفهم أن نسبتها الى الله تعالى على سبيل المجاز مثل نسبة القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبتها الى الجلال فلما انكشف الحق لاهله عرفوا أن الامر بالله ~~كن~~ وقالوا ان كان الفاعل قد وضعه أيها القوي للمنتزع فلا فاعل الا الله فلا سمى به بالحقيقة ولغيره بالمجاز أى تجاوز به عما وضعه القوي له ولما جرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب قصدا أو انغاها صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام اصدق بيت قالته العرب قول لبيد ~~الكل~~ شئ ما خلا الله باطل أى كل ما لا قوام له بنفسه وانما يقوم بغيره فهو باعتبار نفسه باطل فانما هو حقيقة وحقيقته بغيره لا بنفسه فاذن لاحق بالحقيقة الا القيروم الحى الذى ليس كمثل شئ وهو السجع البصر فانه قائم بذاته وكل ما سواه قائم بقدرته فهو الحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل يأسكين كان ولم تكن ويكون ولا تكون فلما كنت اليوم صرت تقول أنا وأنا كن الان كما لم تكن فانه اليوم كما كان فان قلت فقد ظهر أن الكل جبر فامعنى الثواب والعقاب والغضب والرضا وكيف غضبه على فعل نفسه فاعلم أن معنى ذلك قد أشرنا اليه في كتاب الشكر فلا نقول باعاده فهو هذا هو القدر الذى رأينا الرضى اليه من التوحيد الذى يورث حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايان بالرجة والحكمة فان التوحيد يورث النظر الى مسبب الاسباب والايان بالرجة وسعها هو الذى يورث الثقة بسبب الاسباب ولا يتم حال التوكل كما سبأنى الا بالثقة بالوكيل وطمأنينة القلب الى حسن نظر الكفيل وهذا الايمان أيضا باب تعليم من أبواب الايمان وطريقة حكاية المحيى كاشفين فيه فلول فلقد كراهه ليعتقده الطالب لقام التوكل اعتقادا طاعا لا يستر بغيره وهو أن يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف أن الله عز وجل لو خلق الخلائق

عليهم على عقل أعظمهم وعلم أعظمهم وخلق لهم من العلم ما نقصه لأنفسهم وأفاض  
 عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفه ثم زاد مثل عدد جميعهم علما وحكمة وعقلا  
 ثم كشف لهم حواجب الاله وروا لهم على أسرار الملكوت وعز نفوسهم ذات  
 اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخبير والشر والنجع والضر ثم أمرهم  
 أن يدبروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع  
 التعاون والتظاهر عليه أن يزداد فيسار الله سبحانه اتلاق به في الدنيا والآخرة جناح  
 بعوضة ولا أن ينقص منها جناح بعوضة ولا أن يرفع فيها ذرة أو ينقص فيها ذرة ولا  
 أن يدفع مرضا أو عيبا أو نقصا أو فقرا أو ضررا عن بلده ولا أن يزال حسنة أو كمال أو غنى  
 أو نفع عن أنتم عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والأرض إذا رجعوا فوضعها  
 البصر وطولوا فيها النظر لم يروا فيها تماوتا ولا قطورا وكل ما قسم الله تعالى بين  
 عباده من رزق وأجل ومسرور وفرح وهجز وقدر وإيمان وكسر وطاعة ومعصية فكله  
 عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على  
 ما ينبغي وكما ينبغي وبأقدر الذي ينبغي وليس في الامكان أصلا أحسن منه ولا أتم  
 ولا أكمل ولو كان وادخره مع القدرة ولم يفعل لكان بخلاف ناقض الجود وظلما  
 يناقض العدل ولو لم يكن قادر لكان بخلاف ناقض الالهية بل كل فقر وضرر في الدنيا  
 فهو نقصان من الذي أوزيد في الآخرة وكل نقص بالاضافة الى شخص فهو نقص  
 بالاضافة الى غيره اذ لا دليل لما عرف قدر الله اذ لو لا المرض لم تقم الامعاء بالهضة  
 ولو لا النار لما عرف أهل الجنة قدر النعمة وكما أن فداء ارواح الانس بأرواح البهائم  
 وتسلطهم على ذبيحها ليس بظلم بل تقديم الكمال على الناقص عين العدل  
 فكذلك تخفيف النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على أهل الترافد اهلاهل  
 الايمان بأهل الكفر عين العدل ولو لم يخلق السافر ليعرف الكمال ولو لا خلق البهائم  
 لما ظهر شرف الانسان فان الكمال والنقص يظهر بالاضافة فنحن الجود والحكمة  
 خلق الكمال والناقص جميعا وكلما أن قطع البدأ تأملت ابقاء على الروح عدل  
 لانه فداء كامل بناقض فكذلك الامر في التماوت الذي بين المخلوق في التسمية في الدنيا  
 والآخرة وكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه وهذا الان جبر عظيم مضطرب  
 الامواج فيه عرق طوائف من القاصرين ووراء هذا البصر قدر ابدى تعجربه  
 الاكثروا ومنع عن افشائه المكشوفون والحاصل أن الخير والشر قضى به وقد  
 صار ما قضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا معقب لقضائه  
 وأمره بل كل صغير وكبير مستطر وحصوله بقدر معلوم منتظر وما أصابك لم يكن  
 ليخطأك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولنقتصر على هذه المرام من علوم المكاشفة  
 الى هناس احياء العلوم من أوائل كتاب التوحيد والتوكل وهو الكتاب الخالص

من ربيع المصيات (الصفة) في الاصل مصدر ووصفت الشيء اذا ذكرته بمعنىان فيه لكن جعل في الاصطلاح عبارة عن حكاية أمر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات ثبوتيا كان أو عينا فدخل فيه اللون والأكران والأصوات والأدراكات وغير ذلك والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت من جانب الموصوف بعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة تعبر عنها بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والوصف يقوم بالواصف فتقول القائل زيد عالم وصف زيد لصفة له وعلمه القائم به صفة لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك أن الوصف مصدر وصفه اذا ذكرناه والصفة عند أهل الحق هي ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة وهو ذلك فالعقبي بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما ينجم من التفريق في الحقيقة والتساوق في الماهية ولا يلزم من كون الشيء صفة وثابتا له كونه موجودا أو ثابتا في نفسه مطلقا ولا يلزم أن يكون للواجب تعالى صفات موصوفات أو ليس مع أنه ليس كذلك فضلا والصفة النفسية هي التي لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد عليها كالأنسائية والحقيقة والوجود والشيئة لا لسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد عليها كالصبر والحديث والصفة الثبوتية هي أن يشق للموصوف منها اسم والصفة السلبية هي أن يتبع الاشتقاق لغيره وبعبارة أخرى الصفة السلبية هي التي اتصف بها الذات من غير قيام معنى به كالحلم والقدرة والارادة والكلام واختلاف عبارات الاصحاب في الصفة النفسية بناء على اختلاف فهم في الأحوال ثم مال إلى نفي الأحوال وهم لا يتركون وهو الأصح فالواصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة إلى نفس الذات لا إلى معنى زائد عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة تدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها والمحال واحد ومن مال إلى القول بالأحوال فعنده صفات النفس أحوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها وأولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره بعضهم من أن الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم اتفانها مع بقاء الذات الموصوفة فيها أو ما الصفة المعنوية بعبارة عن كل صفة ثبوتية تدل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف أصحابنا في أن قال بالأحوال قسم الصفة المعنوية إلى معللة كالعلمية والقادرية ونحوهما وإلى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن أنكر الأحوال أنكر الصفات المعللة ولم يجعل ككون العالم عالما والقادر قادرا وزائد على قيام العلم والقدرة بذاته ثم أن صفاته تعالى ترجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما فالسلب كالقديم

فأشهر يرجع إلى سلب العدم أولاً وإلى ثنى الشيء وثنى الأوليّة منه ~~و~~ الواحد  
فإنه عبارة عما لا يتقسم بوجه من الوجود لا قولاً ولا فعلاً ولا إضافة كجميع صفات  
الأفعال والمركب منهما كالأزدي والقادر فأنهما امر كان من العلم والإضافة إلى الخلق  
وصفات الذات هي ما لا يجوز أن توصف الذات بصفاتها كالأزدي والعزة وصفات  
الفعل هي ما يجوز أن توصف الذات بصفاتها كالزوجة والغضب وعند المعتزلة أن  
ما ثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم ~~و~~ كذلك في سائر صفات الذات  
وما ثبت ورتقى فهو من صفات الفعل كالمطلق والإرادة والرزق والكلام مما يجري فيه  
الثنى والاثبات وعند الأشعرية ما يلزم من نفيه نفيه فهو من صفات الذات كإثبات  
الحياة والعلم وما لا يلزم من نفيه نفيه فهو من صفات الفعل كالأحياء والأمانة  
والخلق والرزق ~~ف~~ هذا الحد الإرادة والكلام من صفات الذات لاستلزام ثنى الإرادة  
الجبر والاضطرار وثنى الكلام الخرس والسكون ولا حاجة على أصلنا إلى الفرق لأن  
جميع صفاته أولية قائمة بذات الله تعالى وصفات الأفعال عند البعض نفس الأفعال  
وعندنا لا بل منشؤها والخلق بصفات الذات دون صفات الفعل فلي هذا القياس  
يكون وعلم الله عينا لكنه ترك الجبرية بمعنى المعلوم ومشايخ ما وراء النهر على أن الخلق  
بكل صفة تعارف الناس الخلق بها عين والأفعال من الصفات ما حصل لله وللعبد  
أيما حقيقة ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة وللعبد بطريق الجواز ومنها ما يقال  
لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق الجواز لعدم حصوله  
للعبد حقيقة وصورة وقد يطلق به من الأشياء على العبد حقيقة وعلى البارئ مجازاً  
كالاستواء والقرول وما أشبه ما فهم أن الظاهرين من المتكلمين لما حصر وطريق  
كمال المعرفة للمكلفين معرفة جميع صفات البارئ بالاستدلال بالأفعال والتعريف  
عن الغائض إذ لا يتيسر ذلك إلا بذلك مع أن السمع طريق آخر في اثباتها حصرها  
أيضاً الصفات بالسبعة أو الثمانية مع البقاء عند الأشعرية ومع التكوين عند الماتريدية  
والسلبات كالقدوسية والعزة إلى خمسة عشر على المختار والإضافات ~~ك~~ كالمعاق  
والأولية والأخرية إلى عشرين على المختار أيضاً وأولو القوارير ذكر لو أنهم على  
أثبتهم الأشعرية فكل صفة تستحيل حقيقة تعالى الله تعالى فأنهم تفسر بلازمها على  
العرش استوي بمعنى اعتدل أي قام بالعدل ولا أعلم ما في نفسك أي ما في غيبك  
وسرك وأتباع وجهه أي إخلاص النية ويبقى وجهه ربك يعني الذات وبمجموع  
الصفات إذا البقاء لا يمتص بسعة دون صفة فتم وجهه الله أي إلهية التي أمرنا بالتوجه  
إليها تجري بأعيننا أي بصفتنا ورعايتنا والعرب تقول فلان يرى من فلاه ومسمع  
إذا سكن من يحيط به حفظه ورعايته والفضل يدا الله أي بقدرته واليد استعارة  
لذوقه القائم بصفته فضله ونورها القائم بصفته عدله ويقال فلان في يد فلان

اذا كان متعلق قدرته ونصت حكمه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث (طلب المؤمن  
 بين اصبعين من اصابع الرحمن) وقائدة لتقصيص ذكر خلق آدم التي عليه السلام  
 مع أن سائر الخلوقات مخلوقة بالقدر والقعدة أيضا في الشرف والاکرام كما خص  
 المؤمنين بالمعاد والاضافة بالعبودية الى رتبة كعبتي عليه السلام والحكمة  
 المشرفة ولا تفتدوا بين يدي الله هو مجاز عن مظهر حكمته ومجازاته وكشف  
 السابق كتابة عن الشدة والهلول وفي جنب الله أي في طاعته وحدة مؤمنين اقرب  
 أي بالعلم والقوة العلوية غير جهة وبما يربك أي امره اذهب أنت وربك أي  
 يربك أي توفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى التمكن والرتبة والرفعة وهو الله في  
 السموات وفي الارض أي المعبود فيهما والاعمال بما فيها الله نور السموات والارض  
 أي منورها وبجميع الاراض النضائية لها أوائل ولها غايان فاصناف الباري بها  
 اما اعتبارها الغاية كالخلق في الاستصياء أو السبب كإرادة الاستقام في القتب  
 أو السبب كنه كالاتعام نعم الآن استمرسالتا ويل على التخصيص كنه هور  
 الاشاعة غير ظاهري في جميع تلك السمات بل هو مودا الى ابطال الاصل للجهز  
 عن ادراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف في التشابهات  
 قال الامام في الفقه الا كبر ولا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ولا يقال ان يده  
 قدرته أو نصته لان فيه ابطال الصفة ولكن يده صفته بلا كيف انتهى وفيه اشارة  
 الى وجوب التأويل الاجمال في الظواهر الموهمة والى منع التأويل التخصيصي فيها  
 بالارجاع الى ما ذكره والى التفسير في هذا الحل على المعنى المجازي على الاجمال  
 في التأويل وتعالى الله عما يشاكل من جسم لا كالأجسام ولا كالأجزاء ونسبته  
 الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى حيزها كما هو مذهب الهيجمية من المشبهة  
 المقترين بالبلكفة وقد اتفق الائمة على كفاها بالجملة المصريحين بكونه جسما  
 وتضليل المقترين بالبلكفة وقال ابن الهمام وقبل يكفر بمجرد اطلاق لفظ الجسم  
 عليه تعالى وهو حسن بل هو أولى بالتكفير ومهما ثبت من الكالات شاهد اطلاق  
 من القول بانياته غائب لكن بشرط استثناء الاسباب المقترنة بها في الشاهد الموهبة  
 للمحدث والتبسيم وهو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى اذ لا يتصف بوجود مثل  
 اتصافه تعالى وان كان بعض الموجودات مظهرا كمالا بحيث يتصف ببعض صفاته  
 لكن يقبض تحت مرادفات كماله بحيث لا يبقى له أثر من الهوية وما زعموا أن العبد يصير  
 باقيا بقاء الحق جميعا بصفته بصيرة يصير منقروا عن الدين وما روي في التفسير فاذا  
 أحسنه كنه في جميعا بصيرة يجمع ويصير فلا احتياج لهم في ظاهره اذ ليس  
 فيه أنه يجمع بصيرة بل المحمل هو أن كمال الاعراض محسوس في الله  
 وتعالى التوجه الى صفته بان لا يصفون في لسانه وقلبه ووجهه وسرّه غيره



تعاليمه بل منزلة المشاهدة قائما اذا ترخصت هذا الحالة تسمى مشاهدة شمسها  
 مشاهدة البصريات واستعمال القلب والقلب فيسبب اعتبار ذلك فلا يسمع ولا يصر  
 الا ما يستدل به على السانع وقدرته وعظمته وكبريائه (التعريف في هذا المقام) هو  
 ان اقرب الحاصل للانسان الكمال انما قرب النواقل وانما اقرب النواقل  
 وفي المقام الاول سير الانسان سير محبي وسلكه متقدم على خدمته والفعل مضاف  
 اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع والبصر وغير ذلك لكن به  
 تعالى وفي المقام الثاني سير هذا السير محبوبي وخدمته متقدمة على سلكه والفعل  
 مضاف الى الحق في مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله قال بلسان عبده سمع  
 اقلان جده (م اهل) ان طائفة محققي اهل السنة على ان صفات الله قائمة على الذات  
 وان ينسبها اليست عين البعض الاخر من الصفات بل الصفات بعضها مع بعض  
 متغايرة بحسب الاختيار وان كانت متحدة بحسب الوجود والاشعري واتباعه  
 على انها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها واما وجود الواجب بل وجود كل شيء  
 فهو عين ذاته وهذا خارجا على ما هو الظاهر من مذهب الاشعري والحسين البصري  
 من المتأخرين واما الحلاسفة وسائر المعتزلة والتجديدية فيقسمون صفات الله  
 الى صفة كانت من صفات الذات والفعل ويقولون انه تعالى واحد من جميع الوجوه  
 وفصله وقدرته وحياته هو سميته وعينه وذاته والقائلون بانفسكا كما هي الذات  
 كصفات الخالقين هم كالشيعة من الكرامية والحشوية وعند الاشعرية صفات الذات  
 قديمة قائمة بذات الله كالعلم والقدرة والارادة واما صفات الفعل كالتركيب والاحياء  
 والامانة ما يست قائمة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلاء كل ذات قامت بها  
 صفات زائدة عليها فانها صفات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات غير الاخرى ان  
 اختلافها بالذات بمعنى ان حقيقة كل واحد واحد والمفهوم منه عند انفراد غير مفهوم  
 الاخر لا محالة وان كانت الصفات غير ما قامت به الذات فالقول بانها غير مدلول الاسم  
 المشتق منها او ما وضع لها والذات من غير اشتقاق وذلك مثل صفة العلم بالنسبة  
 الى مسمى العالم او مسمى الاله فعلى هذا وان صرح القول بان علم الله غير ما قام به الذات  
 لا يصح الا ان يقال ان علم الله غير مدلول اسم الله وعينه اذ ليس هو عين مجموع الذات  
 مع الصفات ولعل هذا ما اراده بعض الخذاق من الاصحاب من ان الصفات النفسية  
 لاهي هو ولا هي غيره ثم ان صفات الله تعالى قديمة ولا شيء من القديم يحتاج الى  
 الوجود لان الوجود من يعطى وجودا مستقلا واستياج صفات الله الى الوجود  
 مع عدمها بمعنى انها تحتاج الى الذات لتقوم به لا بمعنى ان الذات يعطيها وجودا  
 مستقلا لانها ليس لها وجود مستقل اما عندنا فلا لان الصفات غير الذات لا عينها  
 فاحتياجها الى الذات في قيامها بها ككونها ليست عين الذات في الفعل

لا في وجودها الخارجى ~~الكونى~~ كونها في الوجود الخارجى ليست غيرها وأما عند  
 الفلاسفة والمعتزلة فكما عرفت فيما تقدم أن الصفات عندهم عين الذات وأما عند  
 من يقول أن الصفات مغايرة للذات فتعنى الوجود المستقل هو الوجود المنفصل عن  
 الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة تحتاج إلى الموصوف  
 دائماً قال بعض المحققين إن صفات الله يمكن جمع قديمها ~~الكونى~~ كونها معقودات  
 في غاية الاشكال لما تقتضى أن أثر اختصارها لا يكون الا حاداً ولهذا اضطروا إلى القول  
 بكونه تعالى موجبا للذات في حق صفاته كما ذكر في الكتب الكلامية وتسمى حل هذا  
 الاشكال علامة مصره ابن الكمال بأن قال إيجاب الصفات مرجعه إلى اختصاص  
 خلقه تعالى عن صفات الكمال وإيجاب المصنوعات مرجعه إلى اختصاصه تعالى  
 عنه تعالى واضطروا في النفع لغير هذا الكمال فيعبر به على عدم القدرة على الترك  
 من مظنة نقصان ويرى عليه وهذا نقصان من حيث أنه يتبدل على الترك ويفترق  
 في الفعل غير متغير به وفي شرح الطوالع للقاسم القبيلى السمرقندى وجوب الصفات  
 بذاته تعالى مفهوم من قياسها بذاته تعالى اذ لو كانت واجبة بذاتها لم تنتج قياسها  
 بذاته تعالى وكذلك كانت صادرة عنه بالاختيار لوجب كونها حادثة وقبام  
 الحوادث بذاته متنع ومعنى كون الصفات واجبة بذاته تعالى كونها لازمة لغير  
 مفترقة إلى غيره وبالجملة صفات الله غير مقدرة فلا بد من تخصيص المكات بما سواها  
 ويمكن أن يقال حصول ما هو مبدء الكمال لشيء بالاجاب من غير توقف بالمشيئة  
 ليس ينقص بل نحو كمال مثلاً وقوع مقتضيات اعدال المزاج كمن الظلمين من كالات  
 ذاتة وعدم الاختيار فيه كالانقصان وليس في القول بالامكان كثر منه وفيه سوى  
 مخالفة الأدب وأيهام أن كل ممكن حادث ولا يفتنى أن كل ما احتلج لسوء حاجة  
 تامة بحيث لا يوجد بوجه سوا - كنه - له أو شر ما الوجود ~~كالحجر~~ لغيره من مثلاً  
 لا يمكن وجوده بوجه فليزم امكان عدمه بالذات وان لم يكن حادثاً وهذا لا يحدو فيه  
 في صفات الله القديمة قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته في الصفات  
 في غاية الصعوبة تتم لكن المراد بالواجب لذاته في الصفات كونها واجبة الوجود لاجل  
 موصوفها الذي هو الذات الواجب الوجود لأنها واجبة بالذات مقتضية لوجودها  
 كالذات حق لمستقل وتمتع قد يدل على مستندة إلى الذات والذات ~~كالمبدء~~ المبدء لها  
 واحتقادها اليه لا يطريق الاختيار الذي يقتضى مسبوبة بالقصور بضائفة اليجاد  
 بل بطريق الإيجاب بالنسبة اليها كما أن اقتضاء ذاته وجوده على وجوده واجبا  
 كذلك اقتضاء العلم لا يقتضى كون العلم واجبا وكما أن اقتضاء الواجب وجوده  
 يقتضى شئاً عن كل موجود ~~سواء~~ كذلك اقتضاء الذات على مقتضى حق العلم عن غير  
 لعدم التباين بين الذات والصفات فإيجاب ما ليس بغيره كصفات ليس ينقص بل هو

كلية وأما التكميل في إيجاد الغير بالاجباب والتمهيد الصواب الى طاعت كلييات  
 أبي البقاء الكفوي رحمه الله تعالى رجعت واسحة - وزعمه رتبة الرعا (الاحد) بمعنى الواحد  
 ويوم من الايام واسم لمن يصلح أن يضابط موضوع العموم في الشيء فخص بصديق  
 شخص نحو ولم يكن له كفواً أحد ونهى فهو ولا يتفت حنكم أحدأ واستفهام يشبههما  
 فهو هل يخص منهم من أحد يستوى فيه الواحد والمتن والمجموع والمذكر والمؤنث  
 وحين أضيف بين اليه أو أريد اليه ضمير الجمع أو هو ذلك يراد به جمع من الجنس الذي  
 يدل الكلام عليه فعلى لا تفرق بين أحدهم وده أي بين جمع من الرسل ومعنى  
 في احبكم من أحد أي من جماعة ومعنى "كأحد من النساء" كجماعة من جماعة  
 النساء ولا تقع في الاثبات الامع كل ولا يدخل في الضرب والعدد والقسمة وفي شيء  
 من الحساب قال لا زهرى هو صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشترك فيها  
 شيء ويأتي في كلام العرب بمعنى الاقل كيوم الاحد ومنه قل هو الله أحد في أحد  
 القولين وبمعنى الواحد كقولنا ما في الدار أحد أي من يصلح للخطاب والاحد اسم  
 يعني لشي ما يذكر معه من العدد والواحد اسم يعني لشيئ يتبع العدد وهو مائة أو أقلية  
 وأما منقلبة عن الواو على تقدير أن يكون أصله وحده وعلى شكل من الوجهين يراد  
 بالاحد ما يكون واحداً من جميع الوجوه لأن الاحدية هي البساطة الصرفة عن جميع  
 أنحاء التعدد عدياً أو تركيبياً أو تحليلياً فاستلزام الكثرة الذاتية الوجودية في احدية  
 الذات ولهذا راجع على الواحد في مقام التعزیه لأن الواحدية عبارة عن استقاء التعدد  
 العددي فالكثرة العينية وان كانت متفية في الواحدية إلا أن الكثرة النفسية متعقلة  
 فيها ولا يستعمل أحد واحد في التيف أو مضافين نحو أحدهم واحداً من  
 ولا يستعمل واحد واحد في التيف الا قليلاً أو في واحد واحد أي بالامر المتكرر  
 العظيم فان الامر المتفاقم احدي الاحد ويقال أيضاً احدي من سبع من كلييات  
 أبي البقاء الكفوي (الارادة) من الرود والرويد كروياً به الطلب وهي في الاصل  
 قوة مركبة من شهوة وناطرواً مل ثم جعلت اسماً للزوع النفس الى شيء مع الحكم فيه  
 انه ينبغي أن يفعل أو أن لا يفعل وفي الانوار هي نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث  
 يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله  
 وتعرف بها بأنها اعتقاد التفع أو ظنه أو هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كأن  
 الكراهة فترة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه انما هو على رأى المستعمل والافتقار  
 على أنها صفة مخصوصة لاحد المقدورين بالوقوع وقيل انها صفة في شأى الكراهة  
 والاضطرار فيكون الموصوف بها مختاراً في فعله وقيل انها معنى يوجب اختصاص  
 المفعول بوجه دون وجه لانه لو ارادته لما كان وقت وجوده أولى من وقت آخر  
 ولا كنه ولا كيفية أولى مما سواها والارادة اذا استعملت في الله تعالى بإرادتها

المنتهى وهو التخصيص دون المبدأ فانه تعالى غنى عن معنى التزوع فاذا قيل أراد كذا  
فمعناه تخصيصه بكذا وليس بكذا قال النصارى كونه تعالى مراداً بمعنى سلبى ومعناه أنه  
غير مضاف ولا مستكره وقال بعضهم أنه أمر ثبوتى ثم اختلف في معناه فقال بعضهم  
معناه علم الله بأشغال الفعل على المصلحة أو المفسدة أو به وهو حشوا العلم بالذات  
والصارف وقال بعضهم أنه صفة زائدة على العلم فها اختلف في تلك الصفة فقال بعضهم  
ذاتية وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى قلايم وهو قول الألفرية وقال بعضهم  
ذلك الصفة امتدادية وهو قول الكرامية وقال بعضهم هو وجود لا فى محل وهو  
قول أبي حنيفة وهو قول الجمهور وأما قولهم لا يعلم الله العلم بغيره فالحق أن معنى  
إرادة الله هو ترجيع أحد طريق المبدأ وظل الاستلزام وتخصيصه بوجه أو وجه  
معنى يوجب هذا الترجيع وهو أعم من الاختيار فانه ميل مع تمصيل فان الإرادة هفة  
زائدة على ذاته تعالى متعلقة على وفق حكمته التى تخصص وقوع الفعل على وجه  
دون وجه وحكمته عين علمه المقتضى لنظام العالم على الوجه الاجل والترتيب  
الاكل وانضمامها مع القدرة هو الاختيار ثم إن إرادته تعالى واحدة قدعية فانه  
بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت إرادته الفصل المتأرا وتعلقها لم يكن واحداً من جميع  
الجهات ومتعلقة بزمان معين اذ لو تعلقت بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك  
الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته اتفاقاً من أهل الملل والحكام وأما اذا تعلقت بفعل غيره  
ففيه خلاف المعتزلة القائلة بأن معنى الامر هو الإرادة فان الامر يوجب للمأمور به  
كما فى القضاء وأما الإرادة الحادثة فلا توجب الامور بخلافه بل لا توجب الامور  
ذات الإرادة وقد يقال التعلق أيضاً قديم والحادث الظهور والتعلق بين مطلقان  
الإرادة وتعلقها على نحو تعلق الشمس بما تابها واستضاء بها وهو المعنى بسلب النهاية  
عن ذات واجب الوجود وكذا فى غير الإرادة من صفات الذات وأما سلب النهاية  
عنها بالنظر الى المتطابق فغايه مع أن يتعلق به الإرادة من الجائزات فالنهاية بالقوة  
لأنه غير متناه بالفعل وهذا الامر امفيه ولا دليل بتافيه ثم لحظة الإرادة تطلق  
فى الشاهد والغائب جميعاً ولحظة القصد لا تطلق الا فى الإرادة الحادثة (وأما المشيئة)  
فهى فى الاصل مأخوذة من الشيء وهو اسم للموجود وهى كالإرادة عند أكثر  
المتكلمين لان الإرادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا مختلفتين فى أصل  
اللفظ فان المشيئة الإيجاد والإرادة طلب الشيء والفرق بينهما لكرامية قائم بقولون  
مشيئة الله هفة أزلية وإرادته صفة حادثة فى ذاته القديم والحق أنهما اذا أضيقا إليه  
تعالى يكونان بمعنى واحد لان إرادته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق  
بينهما فى حق العباد وذلك لما قالوا لو قال شيئ طلاك فتسكت ويقع فى أيدى  
فأرادت لا يقع وفى قوله تعالى بفعل الله ما يشاء يحكم ما يريد عا به لهما هذا الفرق حيث

هذا كونه منتهى عند كمال الفعل المخصوص بالموجود وذكر الارادة عند كمال الحكم الشامل  
 للمعدوم كما يشاؤ في الزادات فمقدومه الله في أنت طالق منتهى الله لا يقع كافي لشيء  
 الله ولا يشيئة الله باللام يقع كذا الارادة وأما العلم فإنه يقع فيه على الوجهين وطال بعض  
 المتكلمين ومن الفرق بينهما أن ارادة الانسان قد تعمل من غير أن تقتضها ارادة  
 الله تعالى فإن الانسان قد يريد أن لا يموت ويأبى الله ذلك ومنه يشيئة لا تكون الا بعد  
 مشيئة الله لقوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله وقال بعضهم لو أن الامور كلها  
 موقوفة على مشيئة الله وأن أفعالنا متعلقة بها وبوقوفة عليها أجمع الناس  
 على قطع الاستغناء بها في جميع أفعالهم والمشيئة ترجع بعض المتكلمين على بعض  
 ما مورا كن أو منها حسنا كن أو غيرهما والارادة قدر ادبها معنى الامر الآن الامر  
 مفتوح الى المأمور ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والارادة غير مقوضة الى أحد  
 بل يحصل كما اراده المرید (والشهوة) ميل جبلي غير مقدر ولا بشر بخلاف الارادة  
 وكذلك النفرة فانها حالة جبلية غير مقصورة بخلاف الكراهة وقد يشيئ الانسان  
 ما لا يريد بل يكرهه وقد يريد ما لا يشيئه بل يخرجه ولهذا قالوا الواهية المخاصي  
 مما يؤخذ عليها دون شهوتها وكراهة العادات الشاقة يؤخذ عليها دون النفرة  
 عنها (والكراهة) طلب الكف عن الفعل طلبا غير بازم كقراءة القرآن مثلاً في الركوع  
 والسجود وهذه الكراهة تصح أن تقتض مع الإيجاب فيوجد الله تعالى الفعل مع  
 كراهة له أي مع نهي عنه وأما الكراهة بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيستحيل  
 اجتماعها مع الإيجاب لا تستلزم أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريد وقوعه (وأما رضا الله  
 تعالى) فهو ترك الاعتراض لا الارادة كما قالت المعتزلة فإن الكفر مع كونه من ادله تعالى  
 ليس مرضى عنه لانه يعترض عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضا كل منهما مخصص من  
 المشيئة فكل رضا ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم ثم الارادة اما ارادة أمر  
 وتشريع تتعلق بالطاعات لا بالمخاصي أو ارادة قضاء وتقدير شامل للجميع الكائنات  
 فالأول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني كقوله تعالى ومن  
 يراد أن يضل يجعل صدره ضيقاً حرجاً وقد تتعلق الارادة بالتكليف من الامر والنهي  
 وقد تتعلق بالتكليف به أي إيجابه وأعدامه فإذا قيل ان الشيء مراد قدر ادبه التكليف  
 لا بحبيته وذاته وقد يراد أنه في نفسه هو المراد أي إيجابه وأعدامه واحتج أصحابنا  
 بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وإذا انشأ الله لهم تدون على أن الحوادث  
 بأرادة الله وأن الامر قد يتقصد من الارادة ولا يمكن لشرط بعد الامر معنى والحق  
 أن دلالة على أن مراد الله واقع لأن الواقع ليس الامراده ولأن الامر قد يتقصد من  
 الارادة اذ محمل اختلاف هو الامر التكليفي والامر ههنا لا رشاد بل أخذنا  
 نزوا ثم الدليل على أن الامر غير الارادة قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام

ثم قوله ويهدي من يشاء دليل على أن المصير على الضلالة لم يرد اذ قد رُشده وقوله تعالى  
لا ينفعكم نصي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم دليل على حصنة  
تعلق الارادة بالاغواء وأن خلاف مراده محال من كليات أبي البقاء الكوفي  
(الاستطاعة) استفعال من الطوع وهي عند الحقين اسم للمعاني التي بها يتمكن  
الانسان بما يريد من احداث الفعل وهي أربعة أشياء: نية مخصوصة لفاعل ونصوارة  
للفعل ومادة قابلة للتأثير وآلة ان كان الفعل كلياً كالكتابة وبضادة المصير وهو  
أن لا يحدث أحد هذه الأربعة وقال بعضهم هو التي لتنفذ الفعل بإرادة المختار من غير  
عائق وفي التعديل وغيره هي جولة ما تمكن به العبد من للفعل آذ انهم المبالغة اختياره  
الصالح للضدين على البديل وهي المراد بالثاني في قوله تعالى ما كانوا يستطيعون  
السجع لا الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات المتضمنة للفعل كافي قولهم  
تعالى من استطاع اليه سبيلاً لانها كانت ثابتة للكفار واعلم أن الاستطاعة أي  
استطاعة كانت هي شرط لصحة اداء الفعل والتي هي عبارة عن سلامة الاسباب  
والآلات هي شرط لصحة الفعل والاول يختص به التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار  
والثاني معنى لا يمكن تعيين حده بمعنى يشار اليه سوى أنه ليس الالفعل وهو عرض  
يخلفه الله في الحيوان يتمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف تعتمد على هذه  
الاستطاعة وهي التي مع سلامة الاسباب والآلات والجوارح والأعضاء فالتكليف اذا  
قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب يخلق الله القدرة لمقتضى وقت مبطلين  
ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب والآلات فكيف ينفذ المصلحة للمخلوق  
فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله وقت مباشر ذلك الفعل قدرة ان اكتسب فعل الخير  
مقارناً له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشر ذلك الفعل قدرة  
اكتساب فعل الشر مقارناً له فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل  
الشر كان العبد مضطراً حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب في الآخرة  
بسبب تضيق فعل الخير وتضييقه كانه فعل الشر ثم ان الاستطاعة التي حصل بها  
الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من  
اقرارها بالايمان صلحت له بدلا من صلاحها بالايمان وهذا معنى قول أبي جعفر  
وجه الله ان القدرة تصلح للضدين على البديل والدليل عليه هو أن القدرة لو لم تصلح  
مخالفة للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق فان الكافر أمور بالايمان ولو لم تكن  
معه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا أن كل ما يحصل به شيء ولا يحصل بضده  
يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالنمل والتمار فالقول بأنهم لا تصلح للضدين  
قول بالاضطرار وقالت الاشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القائلين  
ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشيخ

الخلق انهم من صنف الخلق الذي ذكر الاختلاف في كراهية لكل فريق ولم يشتغل بالجلوب  
 من معنى أحد الأمرين بل يظهر لي الى أي قوة يعمل وأكثر كلامه يدل على أنه يعمل الى  
 أنها لا تصل للقدرة في كافي التشديد والاستطاعة منها ما يصيرها الفعل طاعة بسهولة  
 والوسع من الاستطاعة هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهد منها هو ما يتعاطى به  
 الفعل بمشقة والطاقة منها هي بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع أن يرقى  
 هذا الجبل وهذا الجبل يطبق للسفر وهذا الأمر من صبره على عاطلة الحضر واستطاعة  
 الاحوال وهي القدرة على الافعال تسمى بالتكليفية واستطاعة الاموال والافعال  
 هي كراهية يسمى بالتوفيقية وتسمى الاستطاعة تقدير اية في القدرة والامكان لمجر  
 فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا له نقبا وقدير اية في الامتناع فهو  
 هل يستطيع ربك على القرآنيين أي هل يفعل وقدير اية في الوقوع عشقة وكافة فهو  
 انك لن تستطيع معي صبرا وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد  
 والراحلة وما فسر استطاعة السيل الى البيت باستطاعة الحج فانها لا بد منها من محبة  
 البدن أيضا انتهى من أبي البقلة (القدرة) هي التي يمكن من ايجاد شيء وقيل صفة  
 تقتضي التمكن وهي مبدأ الافعال المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوي  
 الطرفين الذي هو شرط تعلق القدرة الا في الممكن لان الواجب راجع الوجود والمنع  
 راجع لعدم أي انه ان شاء أن يفعل به له لكن المشقة تمنعه أي ليس من شأن القادر  
 أن يشاءوا الفلاسفة ينكرون القدرة بمعنى محبة الايجاد والتكليف دليل أنهم فسروا حياة  
 الباري تعالى بمعنى يصح أن يعلم وقد راجع ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان  
 القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت على تحصيل الفعل  
 كما هو اختيار صاحب التبصرة أو شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ  
 تتعلق بالمعذور ليس بموجود دون الوجود ولا استحالة ايجاد الموجود والمحال  
 لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على العلم والكذب وعند المعتزلة  
 يقدر ولا يفعل وفيه جمع بين صفي الظلم والعدل والواجب ما يستحيل عدمه قال  
 بعضهم القدرة هي انظهاو الشيء من غير سبب ظاهر وتستعمل تارة بمعنى الصفة  
 القديمة وتارة بمعنى التقدير وإذا قرئ قوله تعالى فقد رافتم القادرون بالتعريف  
 والتشديد وكذا قدرناهم بالناسيرين فالقدرة بالمعنى الأول لا يوصف بضدّها  
 وبالمعنى الثاني يوصف بها وبضدّها والقدرة التي يصير الفعل بها متعلق الوجود  
 هي تقاير الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانهم عرض  
 لا يبق زمانين فلا كانت سابقة لوجود الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر  
 لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كونه  
 الفعل بدون القدرة بل هو ان يبقى نوع ذلك العرض بتعدد الامثال والقدرة الممكنة

هي أدنى قوة يتمكن بها المأمور من أداء ما لزمه بدنياً أو مالياً وهذا النوع شرط  
 لكل حكم والقدرة الميسرة هي ما يوجب اليسر على المؤدى فهي زائدة على الممكنة  
 بدو حجة في القوة اذ بها يثبت الامكان وقرى بين القدرتين في الحكم وهو أن  
 الممكنة شرط محض حيث يتوقف أصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها البقاء  
 الواجب وأما الميسرة فليست شرطاً محضاً حتى لم يتوقف التكليف عليها ولا نهى مقبرة  
 لسفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر على معنى أنه كان جائزاً من الله تعالى  
 ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشترط القدرة الميسرة ليسر الا امر  
 لعباده لطفاً منه وفضلاً بخلاف الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بها فلا يكون اشترطها  
 اليسر بل التمكن والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله أن القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك  
 تصلح للضدين فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلقها الله مقارنة للفعل لا سابقة  
 عليه وأما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن أنه خلقها ومع  
 ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين الجبر والقدر معنى على أن القدرة تصلح للضدين فان  
 الآلات والادوات المعدة لتعميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كذلك الانسان يصلح  
 للصديق والكذب وغير ذلك كالبعد تصلح لقتل الكفار ولسفك دماء المسلمين فكذلك حقيقة  
 القدرة التي يحصل بها الفعل مثلاً السجدة للصنم معصية والله تعالى طاعة والاختلاف  
 بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنتهى وقصد الفاعل وأما السجدة فلا تضاهى  
 في ذاتها وكذا حركة اللسان لا تضاهى بين الصديق والكذب والقدرة انما تضاهى  
 شرطاً وأولها للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنتهى والتعبد فجميع  
 أن القدرة الواحدة تصلح للضدين الا أنها اذا صرفت الى المعصية سميت توفيقاً وإذا  
 صرفت الى المعصية سميت خذلاناً وذلك لا يوجب اختلافاً في ذاتها ولا اشعري  
 لما قال بالقدرة ومع الفعل لكن يجيبهم الاثروا انها لا تصلح للضدين وقم في الجبر  
 والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعد ما مقوض الى العبد وقعود في التقويض  
 فافقه سبحانه قدراً أن يوجد الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر والقدرة المقارنة واختيار  
 العبد ولا يراد أن الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الجبر لأن تقدير الاختيار واختياراً  
 لا يوجب الجبر لأن تقدير الشيء لا يوجب فعله واستعماله دخول مقدور واحد تحت  
 قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة التخليق والاكتساب فأما اذا كانت  
 لاحدهما قدرة الاختراع والآخر قدرة الاكتساب لجائز وأعلم أن محل  
 قدرة العبد هو عزمه المعصية مقبيل خلق الهداية والميل والاختيار وجه هذا يطل  
 احتياج كثير من الفاعل بالقضاء والقدرة لنفسه اذ ليس القضاء والقدر مما يلزم  
 قدرة العزم منه خلق الاختيار فيكون جبراً يصح الاحتجاج قال بعض الحكماء  
 يلزم على ما ذهب اليه أبو حنيفة من الاستطاعة مع الفعل لا قبله أن تكون القدرة على



الايمان حال حصول الايمان والامر بالايمان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف  
 ما لا يطابق الاذنان وما لا يدلى على جوازها هو ان الله تعالى كلف ابا الهب بالايمان ومن  
 الايمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقط صارا لولوب  
 مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين التقيضين والجواب أن التكليف  
 لم يصح لأن التصديق الرسول وأنه يمكن في نفسه متصور وقوعه وعلمه تعالى بعدم  
 تصديق البعض واخباره لرسوله لا يخرج الممكن من الامكان ولأن التكليف بجميع  
 ما أنزل كان مقصدا على الاخبار بعدم ايمان أبي الهب فلما أنزل أنه لا يؤمن ارتفع  
 التكليف بالايمان بجميع ما أنزل فلم يلزم الجمع بين التقيضين والحاصل أن علم الله  
 واخباره بوجود شيء أو عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث تسلب به قدرة  
 الفاعل عليه لأن الاخبار عن الشيء تحكم عليه بمنعمون والخبر والحكم تابع لارادة  
 الحاصكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل  
 الصادر عن فاعله بالاختيار ففعله باختياره أصل ويجب ذلك تابع له والتابع لا يوجب  
 التبوع ايجابا يؤدي الى التسرع والالهاء بل يقع التابع على حسب وقوع التبوع  
 والقادر هو الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى واحال الذي ان شاء ففعل  
 وان شاء لم يفعل فهو المختار ولا يلزمه أن يكون قادرا بل وازان تكون متبينة الفعل  
 لازمة لأنه وجهه القضية الشرطية لا تقتضي وجود المقدم قال في الملل والنحل  
 المؤثر اما أن يؤثر مع جواز أن لا يؤثر وهو القادر أو يؤثر لامع جواز أن لا يؤثر وهو  
 الموجب فدل أن كل مؤثر اما قادر واما موجب فعند هذا قالوا القادر هو الذي يصح  
 أن يؤثر تارة وأن لا يؤثر أخرى بحسب الدواعي المختلفة والقدير هو الفاعل لما يشاء  
 على قدر ما تقتضيه الحكمة لازما لا يعلو ولا يعلو له ولا يعلو له ولا يعلو له  
 الا الله والقدرة كما يوصف بها البارئ بمعنى نفي العجز عنه تعالى يوصف بها العبد  
 أيضا بمعنى أنها هيئة بها تتكبر من فعل شيء ما وقد عبر عنها باليد في قوله تعالى  
 تبارك الذي بيده الملك وذلك بالنظر الى مجرد القدرة ويعبر عنها باليسدين بالنظر  
 الى كمالها وقوتها متى قيل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقيد والاعتقاد يقارب  
 القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى التكليف المكتسب للقدرة من كليات أبي البقاء  
 (تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه) العلم قيل هو ضروري مستغن  
 عن التصديق من حيث أن كل أحد يعرف وجود نفسه ضرورة وهو اختيار الامام  
 الرازي وقيل هو قطري ولكن لم يقتصر الى التعديد وقيل نظري يقتصر الى التعديد وهو  
 اختيار الامام الحرميين والغزالي ثم اختلفوا في تعريفه فترفه الاشعري بأنه ما يوجب  
 كون من قام به عالما قال البردعي وهذا اقل الظن والتقليد والجهل المركب والشك  
 والوهم قال المعتزلي في شرح المقاصد بأنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به

أى يتضح ويظهر ما يظهر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك  
 الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية وهذا الحد  
 منقول عن امام الهدى أبى منصور المازينى وعُدل عن الشيء الى المذكر كورليم  
 الموجود والمعدوم فدر عليه أن كم من معلوم يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر  
 فلا يكون جامعا والقاضى أبوى على والبالا فى بأنه معرفة المعلوم على ماهو وببعض  
 المعقولة بأنه اعتقاد الشيء على ماهو فيشمل التقليد المطابق وابن فورى بأنه ما يصح  
 من قام به اتقان الفعل والامام الرازى بعد تزعمه عن كونه ضروريا بأنه اعتقاد جازم  
 مطابق لموجبه والحكماء بأنه حصول صورة الشيء فى العقل والاولى عند العقل ليشمل  
 العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها فى القوى والآلات دون  
 النفس وهذا بناء على أنه من مقولة الاضافة وبعضهم بأنه قبول النفس الصورة  
 الحاصلة من الشيء عند العقل بناء على أنه من مقولة الانفعال وبعضهم بأنه الصورة  
 الحاصلة من الشيء عند الفعل بناء على أنه من مقولة الكيفية قبل هذا هو المذهب  
 المتصور لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة أى الموافقة لواقع لان  
 الصورة توصف بالمطابقة كالعلم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال  
 لا يوصفان بالمطابقة لاستناع وجودهما فى الخارج وبعض الاصوليين بأنه صفة  
 توجب تميزا بين للعانى لا يحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية  
 والتصورات بناء على أنها لا تتأثر لعلكنه لا يشمل ادراك الحواس وغير اليقنيات  
 من التصديقات فلا يكون جامعا وقال ابن الحاجب أيضا وضع الحدود صفة توجب  
 تميزا لا يحتمل النقيض وهذا أيضا كالتقدم فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم  
 التقييد بالعانى لكنه لا يشمل غير اليقنيات وبعض الكلاميين بأنه الادراكات وهى  
 ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس والشم والبصر والذوق وباطنة  
 كالتعقل والتوهم والتفصيل فيكون كل من الاحساس والتفصيل والتعقل والتوهم  
 علما فالاحساس ادراك الشيء ممكنا بالعوارض القريبة واللواحق المادية التى تلحق  
 الشيء بسبب المادية فى الوجود انما رجبى من الحكم والكيف والابن الى غيره ذلك مع  
 حضور المادية ونسبة خاصة بينهما وبين المدرك والتفصيل ادراك ممكنا بالعوارض  
 القريبة واللواحق المعنوية ولكن لا يشترط حضور المادية ونسبتها الخاصة والتوهم  
 ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس والتعقل ادراك مجردا عن القواشى القريبة  
 واللواحق المادية التى لا تلزم ماهيتها وما تشاعن الماهية والادراكات تمثل حقيقة  
 الشيء عند المدرك يشاهد ما به يدرك كذا ذكره الشيخ فى الاشارات وهذا تعريف  
 للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يخص فيه عن اراد المدرك ولم يلزم من أخذ المشتق  
 فى تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاشتقاق لان تعيين مدلول الادراك يكون بأمر

شخص به غير شامل لساير الصفات النفسية وهو مثل الحقيقة على وجه المشاهدة  
 ولم يكن تعين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهو ينقسم الى ادراك  
 بغير آلة بأن يكون المدرك بذاته يدرك كما في علم النفس بالكليات والى ادراك بالآلة  
 كما في علمها بالمحسوسات والتبعية على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك  
 فان كان يدرك بغير آلة فما يدرك به هو الذات المدرك فيشاهدها الذات فان كان  
 يدرك بالآلة فما يدرك به هو آلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فيندفع  
 ما قبل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخس منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا  
 ما قبل انه يلزم أن تكون الآلة هي المدركة أيضا فان قبل الحضور عند ما به يدرك  
 غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت اليه النفس لا يكون  
 مدركا أحيب بأن الادراك ليس حضورا للشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك  
 لحضوره عن الآلة بأن كان ما به يدرك الآلة بأن يكون حاضرا مرتين احدهما عند  
 المدرك والاخرى عند آله فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة  
 ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو أن يكون حقيقة مقولة  
 عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك والشيء المدرك  
 اتانفس المدرك كعلمنا بذاتنا وغيره وهو اما غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا وأما خارج  
 عنه وهو اما مادي كالاجسام أو غير مادي كالعقول والنفس المجردة فهذه اقسام  
 أربعة الأولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك الأول بدون الحلول  
 والثاني بالحلول والاخير أن لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية  
 بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الامور الخارجية  
 ويسمى هذا العلم الاتفعالي وهو المستفاد من الموجودات الخارجية كما توجد امر الى الخارج  
 مثل الارض والسماء ثم تصوره أو الخارجية مستفادة من الادراك ويسمى هذا بالعلم  
 الفعلي وهو أن يكون سببا لوجود الخارجي كما تصور مثل السرير مثلا ثم توجد  
 خالقه ثابت قبل الكثرة والاتفعالي بعدها أي العلم الفعلي كلى تتفرع عليه الكثرة وهي  
 أفراد الخارجية والاتفعالي كلى تتفرع على الكثرة وهي أفراد الخارجية التي استفيد  
 هو منها والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة من المادة مجردة عنها والرابع لم يقتصر الى  
 انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادي فنقوله تمثل حقيقة الشيء عند المدرك تناول  
 الجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بعشائه فالانتصاب  
 بنفسه يتناول الاقرب بعشائه يتناول الاخيرين وقوله عنده أمر من أن يكون بالحلول  
 فيه أو في آتية أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها وبالمعنى الاخير قسمه  
 الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج أي مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق  
 ان كان ادراكا نأى ادراكا على وجه القبول والاعتقاد الجازم واحترزه عن التفضيل

والشك والوهم فان كلامها وان كان ادراك النسبة لكنها خالية عن الحكم لانها ليست  
على وجه الاذعان والاعتقاد بل على سبيل التخييل والتصور فهي من التصورات  
لنسبة التامة الخارج بها المسجاة بالنسبة الحكمية التي تتصور بين الموضوع والمحمول  
ايجابية كانت كالا اعتقاد بان زيد قائم أو سلبية كالا اعتقاد بان زيد ليس بقائم  
فتصديق وادراك النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجابا  
أو سلبا وبعبارة أخرى هو ايقاع النسبة الحكمية أو انتزاعها ويقال لا يقع ايجابا  
واثبات ولا انتزاع سلبا وثق والنسبة الحكمية هي ثبوت شيء لشيء كثبوت القيام لزيد  
في قولنا زيد قائم أو ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت النهار مع طلوع  
الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو ثبوت مبانة شيء لشيء  
على وجه الانفصال كانهصال هذا العدد في ذلك عن قولنا هذا العدد في قولنا  
اما ان يكون هذا العدد قد ادركا أو زوجا ولذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهي  
مفهوم تصوري والأي وان لم يحصل ادعاء بالنسبة سواء كان ادراكا لا مراما واحدا  
كتصور الانسان أو امور متعددة بلان نسبة كتصور أطراف القضية أو مع نسبة غير  
تامة فهو تصور غلام زيد والحيوان الناطق أو تامة غير قابلة لتعلق الاذعان بالنسبة  
الانشائية فهو تصور ضرب أو قابلية اياه لكن لم يحصل الاذعان بها كما في التخييل  
والشك والوهم كما مر فتصورا فتصور ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنق  
أو اثبات والتصديق هو ان يحكم عليها بأحدهما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين  
الأول في شرائطه قال المتقدمون يشترط في وجود التصديق تصور ان تصور  
الموضوع وتصور المحمول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التي يتبينها وهي ربط  
أحدهما بالآخر على وجه الاذعان والتسليم وقال المتأخرون يشترط في وجوده ثلاثة  
تصورات المذكوران وتصور النسبة التي بينهما والتصديق هو ادراك ان النسبة واقعة  
أوليس بواقعة قلت وهذا من تدقيقاتهم المستحسنة فان في حيرة الشك قد تصور  
النسبة بدون الحكم اذ ما لم تصور النسبة لا يحصل الشك فان المتشكك في النسبة  
الحكمية متردد بين وقوعها وبين لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعيا  
ولم يحصل له الادراك المسمى بالحكم وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراك  
الحاصل له ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لأنه يزول ادراكه ويحصل ادراك آخر به  
والمستحق اخذوا مذهب القدماء فانه جعل متعلق الاذعان بالنسبة لا وقوعها  
أولا وقوعها والالتمال ان كان ادعاء للوقوع النسبة أو لا وقوعها والثاني في ماهيته  
ذهب الحكماء وجهه والمحققين الى ان التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازي  
الى أنه يجمع التصورات الثلاثة والحكم وقال ان لنا تصور اذا حكم عليه بنق  
أو اثبات كان المجموع تصديقا وقرق ما بينهما كما بين البسيط والمركب وقد اختلف

المقتضى مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الازعان والحكم دون المجموع  
 المركب منه ومن التصورات قبل الحق ما ذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم  
 العلم الى التصور والتصديق بيان ان كلامهم اموصل على حدة وطريق يختص به  
 ليحصل المقصود الاظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق وهو القواعد  
 المتعاقبة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى  
 التصديق وتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية لتبارة  
 سائر التصورات في الاستحصاء بالقول الشارح فلو قيل التصديق عبارة عن مجموع  
 التصورات الثلاثة والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز في الطريق لان هذا  
 المجموع ليس له طريق خاص من شرح التفسير للغايم البغدادى وامع الحدود  
 عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل  
 سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما في العلم الحسورى الانطباعى  
 او غيرها كما في العلم الحسولى وسواء كانت مرئىة في ذات العالم كما في علم النفس  
 بالكمالات او في القوى الجسمانية كما في علم النفس بالماديات وسواء كانت عين ذات  
 العالم كما في علم البارى تعالى فانه عين ذاته المقدسة المتكشفة بذاته على ذاته لان مدار  
 العلم على التجرد فهو علم بعالم ومعلوم والتغاير اعتبارى وذلك ان العلم عبارة عن  
 الحقيقة المجردة عن القواشى الجسمانية واذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم  
 واذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه فغير مستورة عنه فهو عالم واذا كانت  
 هذه الحقيقة المجردة لا تتصل الا به فهو معلوم فالعبارات مختلفة والا فكل  
 بالنسبة الى ذاته واحد هذا اذا كانت عين ذات العالم وما اذا كانت غير ذات العالم  
 فكما في علمه تعالى بسلطة الممكنات فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فعلمه بها عنها  
 فيمتنع ان تكون عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيل الحسورى  
 وله تعالى علم آخر بها اجمالى سرمدى غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته  
 عند المتألهين ومذهب اكثر الاشاعرة ان العلم صفة تقتضى الاضافة المخصوصة التى  
 مماها أبو على وابنه أبو هاشم عايلية ومذهب أصحاب المثل الاطلاونية ان العلم صفة  
 المعلومات القائمة بانفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه ان العلم صفة المعلومات  
 القائمة بذات الله تعالى واما ما كان فهو غير ذاته وبعبارة عامة متكلمى أهل الحديث  
 ان الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات واستغنى اكثر مشايخنا  
 عنه احترازاً عما يوهى من كون العلم آلة فقالوا عالم وله علم وصح كذا فيما وراء ذلك  
 وأبو منصور الماترى يبدى يقول انه عالم بذاته وكذا فيما وراء ذلك من الصفات دفعاً  
 لوهم المخاربة وان ذاته ذات يستعمل أن لا يكون عالم بالصفات كفى وقد  
 أثبت الصفات في جميع مقاماته وأتى باللائل لا ثباتها قال بعض المحققين العلم من

الموجودات الخارجية وأما علم الله تعالى فهو قديم وليس بضروري ولا مكتسب  
وانما هو من قبيل النسب والاضافات ولا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها مقترة  
الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ومؤثر الذات الله تعالى فتكون  
تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمنع في العقل أن تكون  
تلك الذات موجبة لها ابتداء ولا يمنع أيضاً أن تكون تلك الصفات موجبة  
لصفات أخرى حقيقية أو اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب وعقول البشر  
قاصرة عن الوصول الى هذه المضائق ثم ان علمه تعالى منزّه عن الزمان ونسبته الى جميع  
الازمنة على التسوية فجميع الازمنة من الازل الى الان بالقياس اليه تعالى كامتداد  
واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فلا يخفى على الله ما يصح أن يعلم كلياً كان  
أو جزئياً لان نسبة المقضي لعلمه الى الكل واحد فمما حدثت الخلقات لم يحدث له  
علم آخر به ابل حصلت مكشوفة له بالعلم الازل فالعلم بأن سيكون الشيء هو نفس العلم  
بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما التجدد هو نفس التعلق والمتعلق به  
وذلك لما لا يوجب تجدد المتعلق بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وفرض  
استقراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم في الازل من غير تعلق حتى يكون عالماً  
بالقوة فيفرض الى ثبوت علمه تعالى بالحوادث في الازل وبديهية العقل قضى بأن ابداع  
هذه المبدعات واداع هذه الحكم والخواص يمنع الامن عالم بالمستعانت والممكنات  
والموجودات قبل وجودها جميعاً وفرادى اجمالاً وتفصيلاً بأنهم استكون كذا وقت  
كذا بقصد ما يشاء في وقت شاء فيه زبد وجودها أيضاً يجعلها مطابقاً  
لما يشاء فالعلم الذي بالحوادث الفلاني في الوقت الفلاني كما هو قبل حدوث الحادث  
كهو حال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء الماضي والاستقبال من ضرورة كون  
الحادث زمانياً ولكل زمان محضوف زمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازل الى  
الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبت به الى الزمان اللاحق قلت سيعلم الله  
واذا نسبت به الى الزمان الحالي قلت يعلم الله فجميع هذه التغيرات انجست من اعتباراتك  
وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وقوله ملازم لعلمه أما بالنسبة له فعلى  
سبيل الاتحاد وأما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار فلا يستدل بتغيرها  
على تغيره وبعلمها على عدمه ولا مانع من أن يكون العلم في نفسه واحداً ومعلقاته  
مختلفة ومتغيرة فهو يتعلق بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس عاقلها واستضاءها  
وكذا على نحو ما يقوله انخصم في العقل الفعال لتفوسنقاته متحد وان كانت متعلقاته  
متكثرة ومتغيرة ثم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لما هيته بمعنى  
أن خصوصية العلم وامتيازها عن سائر العلوم انما هو باعتبار أنه علم بهذه الماهية  
وأما وجود الماهية وفعلها فمما لا يزال قابضة لعلمه الازل بها التابع لما هيته

يخفى أن الله تعالى لما علمها في الازل على هذه التصويرة لكونها في نفسها على هذه  
 التصويرة لزم أن تصحق وتوجد فيما لا يزال على هذه التصويرة فلا يجبر ولا يمتلئ  
 لقاعدة التكليف وأما مشيئة الله تعالى فانها متنوعة ووقوع الكائنات تابع لها  
 فمن قال ان علمه تعالى يجب أن يكون فعليا أي غير مستفاد من خارج كما هو عند  
 المتكلمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية قال بانقسام علمه تعالى الى  
 الفعل والانفعال والمقدم على الارادة هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا ينفق  
 بالتبعية للمعلوم التأخر عن الشيء زمانا أو ذاتا بل المراد كونه فرعاً في المطابقة والقول  
 بأن علمه تعالى ضروري بمعنى وجود المعلوم في الخارج بشكل الممتنع مع أن علمه  
 شامل للممتنع والمعدومات الممكنة الآن يقال لها وجود في المبادئ العالية  
 وقد اشتهر عن الفلاسفة القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بل وجه الجزئي  
 بل انما علمها بوجه كلي مختصر في الخارج وحاصل مذهبهم أن الله يعلم الاشياء كلها  
 بنحو التعلق لا بطريق التخصيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء  
 لكن علمه تعالى لما كان بطريق العقل لم يكن ذلك العلم ما فهم من وقوع الشركة ولا يلزم  
 من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى بل ما ذكره على وجه الاجساس  
 والتخصيل هو يدركه على وجه العقل فالاستلاف في حق الادراك لا في المدركة فان  
 التخصيص أن الكلية والجزئية صفات العلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم  
 وبهذا الاستحقاق لا الكفار وتعمل الجزئيات من حيث انهم متعلقة بزمان تعقل  
 بوجه جزئي يتغير وأما من حيث أنهم غير متعلقة بزمان فتعقل على وجه كلي لا يتغير  
 الى هنا من تعريف أبي البقاء الكفوي في مادة العلم (الحديث الثامن عشر) ثبت  
 في الصحيح عن أم حبيبة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعها وهي  
 تدهو وتقول اللهم امتعني بزوجه ورسول الله وبأخي معاوية وبأبي أبي سفيان فقال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت الله في أرزاقه مقسومة وأجال مضروبة  
 لا يجهل شيء منها قبل خلقه ولا يؤخر شيء منها بعد خلقه فأسألت الله أن يجبرك من  
 عذاب في القبر وعذاب في النار (كشف سره وايضاح معناه) هذا الحديث مشكل  
 فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل شيء يقضاء وقدر حتى العجز والكيس  
 ولم يختلف من علماء الاسلام أحد في أن حكم القضاء والقدر شامل لكل شيء ومنه يجب  
 على جميع الموجودات ولوازمها من الصفات والافعال والاحوال وغير ذلك الخ الفرق  
 اذا بين ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب  
 الاجارة من عذاب النار وعذاب القبر فاعلم أن المقدرات على ضربين شريحتين  
 بالكلية وضرب يختص بالجزئيات التفصيلية فالكلية التي تخص بالانسان قد أخبر  
 النبي صلى الله عليه وسلم أنها محصورة في أربعة أشياء وهي العمر والرزق والابن

والشقاوة والسعادة فقال في الحديث المتضمن خلقة الجنين انه يأبى الملك في الشهر  
الرابع فينفخ فيه الروح ويقول يا رب اذكر ام اتى أشقى أم سعيد ما رزقه ما أبجله  
فالخلق على الملك يكتب وقال ايضا قسرغ من الخلق والرزق والاجل وشقى  
أو سعيد وقال سبحانه في الجزيات سنقرغ لكم أيها الثقلان فافهم وأما الوازم  
الجزئية التفصيلية فانها لما لم تكن تقتصر لم يمكن تعيين ذكرها وأيضا ظهور  
بعضها وحصوله للانسان قد يتوقف على أسباب وشروط وربما كان الدعاء والكسب  
والسعي والعمل من جملة ما معنى انه لم يتدر حصوله بدون ذلك الشرط أو الشروط  
بخلاف تلك الاربعة الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المعملين في ذلك قصد  
ولا عمل ولا معنى بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره وبوجوب علمه السابق الثابت الحكم  
أزلا وأبدا يقتضي قطعية بالعلوم فهذا هو الفرق بين ما نهي عنه صلى الله عليه وسلم  
من الدعاء فيه وبين ما عرض عليه فتدبر هذه النكتة فقد أدركت لك فيها علوما  
واسرار اجابة ان ثبت لها صفت جليلة من اسرار الاوامر والنواهي والتصانح  
والترغيبات والترهيبات والتعريضات وغير ذلك والله يقول الحق ويهدي من يشاء  
الى صراط مستقيم من شرح حديث الاربعين لاصدوا الدين القوتوى قدس سره  
(المفهوم) هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ أولا كما أن المعنى هي الصورة  
الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقبل هو ما دل عليه القفظ لاني محل النطق  
والمفهوم الكلي هو أمر واحد بنفسه متحكم في حسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه  
الوحدة والكمية من جهتين ويسمى واحدا نوعا ان كان نوعا لجزئياته كالانسان  
وبنسيا ونصليا على قياس التوحى وأفراده كثيرة من حيث ذواتها واما واحدة من حيث  
جزئيات المفهوم الواحد في نفسه ويسمى واحدا بالذات أو بالقدس أو بالفصل  
والمفهوم عند بعض اصحاب الشافعي قسمان مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب  
ومفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى  
غوى الخطاب ولحن الخطاب أيضا وهو الذى سبحانه دلالة النص كالجزم بما فوق  
المتصل في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على أنه  
في غيره أولى ودلالة الى وحشى وأمثالهما على مخالفة حكم مدخولها لما قبلها  
فبطريق الإشارة لا طريق المفهوم والمفهوم اتما يعتبر بحيث لا يظهر للتخصيص وجه  
سوى اختصاص الحكم وقد ظهر في آية الحر بالحر وجه للتخصيص سوى الحكم  
فانه ارتب بعد ما تحكما كثر بنو النضير ونزولهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فيما كان يقيم قبل أن يجه الاملا من أن يقتل الحر من بنى قريظة بالبعد من بنى  
النضير والرجل منهم بالمرأة منهم وسران منهم بحر منهم فزنت فامرهم النبي صلى الله  
عليه وسلم بان يتسوا واغلا دلة فيها على أن يقتل الحر العبد والذكر بالانثى



كما دلالة على محسوسه بل هي منسوخة بقوله تعالى أن النفس بالنفس وقوله  
 عليه السلام المسلمون متكافؤون دماؤهم ولا صبرة لتفاضل في النفوس والالما قتل  
 جرح ضرر ولكنه يقتل بالإجماع ولا مفهوم للضارح مخرج القالب كما قال ابن الحاجب  
 في قوله تعالى ولا تكسرهم أقتنائكم على البغاة إن أردت قمعنا أنه خرج مخرج  
 الفالغ فإن الأكرام غالباً إنما يكون عند إرادة التصون قال ابن الكمال المفهوم  
 معتبر في الروايات والقيود والخلاف إنما هو في النصوص وقد أنكر أبو حنيفة القاهم  
 المخالفة لمطوقاتها كلها فليخرج بشئ منها في كلام الشارع فقط قوله ابن الهمام  
 في تقريره وما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن المراد بكون المفهوم معتبراً فيما عدا كلام  
 الله وكلام رسوله سواء كان في الروايات أو غيرها ولو كان من أدلة الشرع كقول  
 الصبياني والظاهر أن الحنفية التافيز للمفهوم في الكتاب والسنة اهتماموا إلى  
 الاعتبار في الروايات لوجه وجبه وفي بعض المعتبرات أهل قول العلماء أن التخصيص  
 بالذكر في الروايات يوجب في الحكم مما عدا المذهب ومن هذا القبيل حيث  
 يعلم أنه لو لم يكن للشيء ما كان للتخصيص فائدة إذا الكلام فيما يدل فائدة أخرى بخلاف  
 كلام النبي فإنه أوفى جوامع الكلام فلهذا قصد فائدة لم يدركها إلا ترى أن الخلاف  
 استفاد منه أحكاماً وفوائد لم يبلغ إليها السلف بخلاف أمر الرواية فإنه لا يقع  
 التفاوت فيه وذكر بعضهم أن مفهوم المخالفة كفهوم الموافقة معتبر في الروايات  
 بخلاف وفي الزاهدي أنه غير معتبر وقال ابن الكمال العدل بمفهوم المخالفة معتبر  
 في عبارات الكتب باتفاق مناوئين الشافعية كما تقر في موضعه والحق أن دلالة  
 ذكر الشيء على نفي ما عداه في العقوبات ليس بأمر مطرد بل بمقام يقتضيه بشكل  
 بيانه وضبطه لكنه يعرفه أصحاب الأذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين بجمعيته  
 ساقط في معارضة المنطوق لأنه منسوخ نص عليه كثير من الثقات ومنهم العلامة  
 التفتازاني حيث قال في التلويح لا نزاع لهم في أن المفهوم على معارضة القياس  
 من كتابات أبي البقاء ~~الحنفي~~ رحمه الله تعالى ورضي عنه (إشارة النص) ما عرف  
 بنفس الكلام لكن ينوع تأمل وضرب فكر غير أنه لا يكون مراداً بالانزال طلبه  
 في الحساب أن من تقرر في شيء يقابل قرأه ورأى غيره مع أطراف مبنية على يقينه  
 فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي لكن بطريق الإشارة تبعاً  
 للمقصود والاستدلال بإشارة النص إثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كما أن  
 الاستدلال بدلالة النص إثبات الحكم بالنظم المسوق له بعبارة النص إثبات الحكم  
 بالمفهوم القوي غير النظم وبإقتضاء النص إثبات الحكم بالمفهوم الشرعي غير النظم  
 ودلالة النظم وإشارته بالنسبة إلى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لقرض  
 على وجه يتضمن جواها من شيء أو فائدة أخرى وقال بعضهم المعنى الذي أريد باللفظ

ان كان نفس الموضوع له أو جزاءه أو لازمه غير المتقدم عليه معى صابرة ان سبقه  
واشارة ان لم يسبقه وان كان لازمه المتقدم فاقضاء وان لم يمكن شئ من ذلك  
فان فهم منه معنى يعلم القوى أن الحكم في المنطوق لاجله قد لالة والافلا دلالة  
لغة والاشارة تقوم مقام العبارة اذا كانت معهودة وذلك في الاخر من دون معتقل  
اللسان حتى لو امتد ذلك وصارت له اشارة معهودة فكان بخلافه الاخر من انتهى  
من كلمات أبي البقاء الكفوى رحمه الله (نشر الطوالع) بسم الله الرحمن الرحيم  
اياك نعبد واياك نستعين خير الكلام حد من خلق الانام ثم الصلاة على نبيه وآله العظام  
وبعد فاعلم أن العلم المحمى بالكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد  
الحجج عليها ودفع الشبه عنها والمراد بالعقائد ما يقصده نفس الاعتقاد دون العمل  
فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصده نفس اعتقاده كقولنا  
الله عالم قادر سميع وتسمى هذه الاحكام اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم  
الكلام لحفظها والاخر ما يقصده العمل كقولنا الورز واجب والزكاة فرض وتسمى  
هذه الاحكام عملية وفرضية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وموضوعه  
على ما قبل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته وعن  
أفعاله في الدنيا كاحداث العالم وفي الآخرة كالشرع وعن أحكام أفعاله فيها كوجوب  
نصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم  
وجوبهما ونمايه التفرق من التقليد الى الايقان وارشاد المترشدين وازام المتفاندين  
أقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بالغاية وعرفه المحقق الشريف في تعريفاته  
بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات  
من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام لإقراره على قانون الاسلام اخترا من الهيئات  
الفلاسفة فانها على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كما في شرح المواهب للعجل  
البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من قبيل البحث عن أحوال أعراض  
موضوع العلم لان موضوعات مسائل العلم قد تكون موضوع العلم وقد تكون أعراض  
موضوعه هذا اذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى لا ندراجه  
في البحث عن الأعراض وأما على ما قبل من أنه يبحث في الكلام عن أحوال الممكنات  
لامن حيث الاستناد كقولهم الأعراض لا تنقل في التعريف اشكال ويمكن  
تخصيص الأحوال بالحقيقة المذكورة ويكون البحث عن أحوالها الامن تلك الحقيقة  
استطراديا كما في شرح المقاصد ثم اعلم أنه لما كان المقصود الاعظم من تأليف الطوالع  
اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة  
من الممكنات المنطوق فيها ترتيب المصنف الكتاب على مصلحة وثلاثة كتب المقصدية  
في جباحت شملق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات

في الترتيبات التي هي في هذا الكتاب على وفق ترتيب الطوالع  
 فالتقدم في مباحث تتعلق بالنظر وفيها أربعة فصول الفصل الاول في مبادئ  
 النظر وهي مباحث التصور والتصديق اعلم ان العلم ان كان حكما ايا ادراكا لان  
 النسبة واقعة او ليست واقعة فهو تصديق والافهم تصور ثم ان كل واحد منهما  
 ينقسم الى بدهي وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم  
 والحكم بأن النقي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج الى  
 النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بأن العالم حادث فيكتسب الكسيات من  
 البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام  
 ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معترفا  
 وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق مجهول تسمى دليلا وجهة أقول بشعر  
 قول المصنف وتلك الامور المرتبة الى آخره ان التصور لا يكتب من التصديق  
 وكذا العكس تدبر الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه ثلاثة مباحث  
 لبث الاول في شرائط المعرفة بمعرفة الشيء ما يستلزم تصوره فتعرف ذلك الشيء  
 فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوية  
 في الجلاء والظفاء وتفسر مشارح التسمية بقوله ان يكون العلم بأحدهما مع العلم بالآخر  
 والجمل بأحدهما مع الجمل بالآخر تعرف الحركة بماليس يستكون فأنهما  
 أي الحركة والسكون في مرتبة واحدة فن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس  
 وأيضا لا يعرف الشيء بمما هو أخفى منه لا تتعاقب العلم بالمعرف سواء توقف الاختي  
 على المعرفة فيكون التعاقب فيه من جهتين الخفاء والدور ولم يتوقف وإذا توقف  
 عليه فاما مرتبة واحدة وهي دورا صريحا ودورا ظاهرا تعرف الشمس بأنه  
 كوكب شمسي ثم تعرف النهار بأنه زمان طلوع الشمس ولا يخفى أن معرفة  
 الكوكب الشمسي أخفى من معرفة الشمس وأما دورا صريحا ودورا مضمرا ودورا  
 خفيا فتعرف الاثنين بأنه زوج أول ثم تعرف الزوج بأنه يتقسم بمساويين ثم تعرف  
 المساويين بالشئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعرف الشئين بالاشئين  
 ولا يخفى أن معرفة الزوج الاول أخفى من معرفة الاثنين وأما التعرف بالاختي الذي لم  
 يتوقف على المعرفة فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس أي في اللطافة والنفس أخفى  
 من النار لكن لم يتوقف معرفتها على معرفة النار وأيضا لا يعرف الشيء بنفسه أي  
 بمرادفه لا تتعاقب العلم بالمعرف سواء لم يتوقف مع المرادف شيء آخر كقولهم  
 الحركة نظلة أو أخذ كقولهم الانسان حيوان بشر فان البشر عن الانسان وقد أخذ  
 معه الحيوان ويجب أن يقدم الاعم في التعريفات لشهرته وظهوره وأن يحتجب  
 عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع

وعن استعمال الفاظ مجازية الا مع قرينة دالة على تعيين المراد وأما القرينة المأخوذة عن  
 ارادة الحقيقة فواجبة في المجاز في أي موضع كان كذا في شرح الشبهة لفتننا زاي  
 ويرغبني أن يجتنب عن التكرار أو سواء كان المتكرر نفس الحد مثل أن يقال العدد كثر  
 مجتمع من أبعاده والمجموعة من أبعاده نفس الكثرة أو كان المتكرر بعض أجزاء  
 الحد مثل أن يقال الانسان حيوان جسماني فأن الحيوان يؤخذ في حد ذاته بالجسم  
 حين يقال انه جسم ذو نفس حساس مختصة بالارادة فقد ذكر بالجسم الذي هو  
 بعض أجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة أو حاجة اما التكرار  
 بحسب الضرورة فهو التكرار الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذي  
 يقع في تعريف كل من المتضامين وهما اللذان يكونان معاني التعقل والوجود مثل  
 الابوة والبنوة فيقال في تعريف الأب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من  
 نوعه من حيث يتولد الخ فلو لم يكرر بعض الأجزاء بالحدية لصدق التعريف على  
 بعض الابن لأن الابن قد يكون كذلك وأما اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن  
 وان كان كذلك لا يمكن أن لا يكون إنسان من هذه الخشية بل من حيث تولده من نطفة  
 شخص آخر من نوعه ونفس عليه تعريف الابن وأما التكرار بحسب الحاجة فهو  
 التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كافي قوله  
 في تعريف الالف الالف هو ألف ذو تعبد لا يكون ذلك التعبير الالف الالف  
 فصار الالف والتعريف مكررا فانه يجوز أن يقال في تعريفه هو شيء ذو تعبد مختص  
 بالالف لا يمكن كرا الالف فتبيل هو ألف ولم يقل هو شيء ليكون الجواب مطابعا  
 للسؤال لأن السؤال عن الالف الالف لا عن الشيء الالف هذا حاصل ما ذكره  
 الاصفهاني أقول لم يظهر منه وجه تكرار التعبد ولعل وجهه أنه لو لم يذكر التعبد  
 بعد لا يكون له ما هو مرجوع ضمير لا يكون الى الالف (البص الثاني) من أقسام  
 المعرف معرفة الشيء يجب أن يساويه في العموم والخصوص أي في الصدق على  
 معنى أنه يجب أن يصدق المعرف بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرف بالكسر وهو  
 الاطراد والمنع أو بالعكس أي يجب أن يصدق المعرف بالكسر على كل ما يصدق  
 عليه المعرف بالفتح وهو الجمع والانكسار وانما شرط المساواة المذكورة لا تشمل  
 المعرف بجميع أفراد المعرف ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك فنقول أقسام المعرف  
 أربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل القريين كالحيوان الناطق في تعريف  
 الانسان محد ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحدهما أوبه والجنس البعيد  
 كالناطق أو الجسم الناطق في تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس  
 القريب والخاصة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف  
 بالخاصة وحدها أو بهما والجنس البعيد كالضاحك أو الجسم الضاحك في تعريف

الإنسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمرحسكيب من العرض العام  
 والفصل القريب والمركب من الخلعة والفصل كالمائى الضاحك أو المائى الناطق  
 أو الضاحك الناطق في المركب الإنسان فانه رسوم ناقصة أيضا (البص الثاني)  
 في بيان ما يجوز أن يعرف بشئ آخر وبيان ما يجوز أن يعرف به شئ آخر المقتضى  
 انما أن تكون بسيطة أى لا يكون لها جزء بأن لا تلتزم من شيئين أو أكثر أو مركبة  
 أى يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب انما أن يتركب منه غيره أولا فلهذه  
 أربعة أقسام فالبسيط الذى لا يتركب منه غيره من المقتضى لا يحد حدانا ما ولا حدا  
 ناه البساطة لأن كلامها لا يكون الا للجزء أو أيضا لا يحد به غيره لعدم كونه  
 جزءا لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون الا للجزء البسيط الذى يتركب منه غيره  
 لا يحد بالبساطة لكن يحد به كل ظهور الذى هو جنس للخواهر من الأقسام والمركب  
 الذى لا يتركب منه غيره لا يحد به لعدم كونه جزءا من ماهية الغير لكن يحد لتركبه  
 كالإنسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب منه ماهية أخرى ضرورة  
 كونه نوعا سافلا والمركب الذى يتركب منه غيره يحد لتركبه ويحد به الغير الذى كل  
 ذلك المركب جزءا منه كالحيوان فانه مركب من الجسم الناطق ويتركب منه غيره  
 كالإنسان فالحد للمركب سواء كان حدانا ما أو حدانا قاصا وكذا الرسم التام ضرورة  
 تركبه من الجنس والخاصة فماهية المرسوم لها جنس وكل ما له جنس فله فصل  
 فتكون ماهية المرسوم مركبة من الجنس والفصل وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط  
 والمركب انما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط فليجوز انما من الجنس والفصل  
 (الفصل الثالث في الحجج) وفيه ثلاثة مباهات المبحث الاول في أنواع الحجج وهي  
 جمعية وهو الموصل القريب الى التصديق ولقط القريب احترافه من الموصل البعيد  
 وهو أجزاء الحجج والحجة والبرهان مترادفان وعرف الدليل بأنه ما يزم من العلم به العلم  
 بوجود المدلول وأرى بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاقتصاد  
 واليقين ولعل للراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقرينة تقابل  
 الظن واليقين والافلا اعتقاد بعم الجسج والدليل على ثلاثة أقواع قياس واستقراء  
 وتخييل لأن الدليل اما استدلال بهال الكلى على حال جزئية أى جزئى ذلك الكلى سواء  
 صككان جزئيا حقيقيا أو اضافيا كما يستدل بنطق الإنسان على نطق جزئيه الذى  
 هو زيد فيقولنا زيد إنسان وكل إنسان ناطق فينتج زيد ناطق واما استدلال بهال أحد  
 المتساويين على حال الاستدلال الكلي المتساويين لأن الجزئيين الحقيقيين لا يكون  
 بينهما الاماين كما يستدل بضعف المتعجب بالقوة على ضعف مساويه الذى هو الإنسان  
 فيقولنا كل إنسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة فينتج كل إنسان  
 ضاحك بالقوة ويسمى هذان القسمان قياسا قال السيد الشريف في حاشية

الاصفهانى اندراج جميع أقسام الاستثنائى والاقرافى المتصل والمنفصل فيما ذكره  
 مظهر يعنى أن التقسيم غير حاصر وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن مرجع الاستثنائى  
 المتصل عند وضع المقدم أن التالى أمر متحقق لزومه وكل أمر متحقق لزومه فهو  
 متحقق ويقال فى دفع التالى ان المقدم أمر اتقى لازمه وكل أمر اتقى لازمه فهو متحقق  
 ومرجع الاستثنائى المنفصل الحقيقى عند وضع المقدم أن التالى أمر متحقق معانده  
 فى الصدق والكذب وكل أمر متحقق معانده فى الصدق والكذب فهو متحقق وقس عليه  
 البواقى وان كان الدليل استدلالا بهال جزئى على حال كليه يسمى استقراء وهو اثبات  
 الحكم الكلى لثبوتها فى جزئياتها أما كلها أو بعضها اما الاول فمفيد اليقين كقولك العدد  
 اثنان زوج أو فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد ينتج أن كل عدد بعده  
 الواحد أى يقينه بالقائه منه مرورا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما وأما  
 الثانى فلا يفيد الاطلاق بل هو أن يكون حكمه مالم يستقر على خلاف حكمه ما استقرى  
 كما يقال كل حيوان يحرك فكذا الاسفل عند المنع لأن الانسان والفرس وغيرهما  
 مما يشاهد من الحيوانات كذلك مع أن التماسا بخلافه كذا فى شرح المواقيت ولعل  
 قوله لأن الانسان والفرس الخ كبرى لصغرى مطلوبة وهى أن بعض الحيوان انسان  
 و فرس وغيرهما مما يشاهد ينتج أن بعض الحيوان يحرك فكذا الاسفل ثم تستدل على  
 المدعى بأنه اذا كان بعض الحيوان يحرك فكذا الاسفل فكل حيوان يحرك فكذا الاسفل  
 لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائى بوضع المقدم أن التالى حق وهو المدعى  
 لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على الشاهد فلذلك لم يفد اليقين  
 بالنتيجة التى هى قولنا كل حيوان يحرك فكذا الاسفل بل أعاد الطعن وان كان الدليل  
 استدلالا بحكم جزئى على حكم جزئى آخر لا شرا كهما فى وصف يسمى بتشلا فى عرف  
 المتكلمين وقياسا فى عرف الفقهاء والمراد من الجزئين أن يصبكوا تحت كل واحد  
 سواء كانا جزئين حقيقيين أو اضافيين وان لم يكونا تحت كل واحد عدلا يتعدى  
 حكم أحدهما الى الآخر مثاله أن يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لا شرا كهما  
 فى الاسكار بأن يقال النبيذ حرام لانه كالتخمر فى الاسكار والخمر حرام أى للاسكار وهو  
 لا يفيد اليقين أيضا كما بين فى المطولات والجزئى الذى تعدى منه الحكم كالتخمر فى ثالما  
 يسمى أصلا والجزئى الذى تعدى اليه الحكم كالنبيذ يسمى فرعاً والوصف المشترك  
 بينهما كالاسكار يسمى جامعاً وهو الكلى الشامل لذى الشك الجزئين لأن المبكر كلى  
 شامل للتفرع والنبيذ ومبني عليه الحكم هو الجامع وهو انما يفيد التعبدية أى  
 انما يفيد الحكم فى القرع اذا ثبت كونه مؤثراً فى الحكم فى الاصل وتأثيره يعرف تارة  
 بالدوران وأخرى بالسبب والتقسيم قال شارح الشبهة الدوران هو اقتران الشيء بغيره  
 وجوداً وعلماً كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كاليتم فى التأليف والبيت حادث

التأليف والحدوث دائر مع التأليف وجودا وعدمًا أو وجودا في الوجودات واما عدمها  
ففي الواجب تعالى لانه ليس فيه تعالى تأليف فليس فيه حدوث والحدوثان علامة كون  
الحدوثا على الوجود فيكون التأليف على الحدوث واما السبب والتقسيم فهو ايراد واصاف  
الاصل وادبطل بعض البهين السابق للعلة كما يقال على الحدوث في الوجودات اما التأليف  
أو الامكان والثاني باطل بالتحقق لان صفاته قد انشئت على محله واما  
الاول وقام البعث في علم اصول الفقه (المبحث الثاني في القياس واصنافه) اعلم ان  
القياس قول وثبت من اقوال من سلتهم عنها قول آخر وهو انما استثنى أو اقتران  
فالاستثنائي ان كانت شرطية منتهية فاستثناه عن القدم ينتج من الثاني واستثنائه  
في بعض التالي ينتج نقض القدم وان كانت منتهية ينتج استثنائه عن كل جزء  
نقض الاستثنوي ينتج استثنائه نقض شكل جزء عن الاستثنوي وان كانت مانعة الجمع  
فاستثناه عن كل جزء ينتج نقض الاستثنوي وان كانت مانعة الحلو فاستثنائه  
نقض كل جزء ينتج عين الاستثنوي وقام البعث في المنطق (واما القياس الاقتراني) فهو  
على أربعة اشكال لان الحد الاوسط ان كان محولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى  
فهو الشكل الاول وان كان محولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو  
الشكل الثالث وان كان على عكس الشكل الاول أي موضوعا في الصغرى ومحولا  
في الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر رتبة بحسب اقتران  
الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب والكلية والجزئية لكن لا ينتج كلها الفة بشرط  
الاتساج في بعضها أما الشكل الاول فنشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكذا الكبرى  
وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة الاول من موجبتين شكلتين ينتج  
موجبة كلية والثاني من صغرى موجبة وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية  
والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع  
من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية وأما الشكل الثاني  
فنشرط اتساجه اختلاف مقدمته بالايجاب والسلب وكذا الكبرى وضروبه  
المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة أيضا الاول من كلتين والكبرى سالبة كلية  
والثاني من كلتين والصغرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية والثالث من صغرى  
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة  
كلية ينتج سالبة جزئية وأما الشكل الثالث فنشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكلية  
احدى المقدمتين وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة الاول من موجبتين  
كلتين ينتج موجبة جزئية والثاني من صغرى موجبة وكبرى سالبة كلية ينتج  
سالبة جزئية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة  
جزئية والرابع من صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية

والخامس من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى يتبع موجبة جزئية  
والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى يتبع سالبة جزئية والمأصل  
أن الشكل الثالث لا يتبع الكلية وأما الشكل الرابع فنظرنا أنه لا يقع فيه  
خمتان وهما السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين والمجتمع في مقدمتين أحدهما  
من أن يكون من نفس واحد أو من جفنين وانما خصصنا التعميم بالاجتماع  
في المقدمتين لأن المجتمع مع في مقدمة واحدة لا يكونان الامن جفنين ولا اشتراطا  
المذكور وانما هو اذا لم تكن الصغرى موجبة جزئية لانها اذا كانت موجبة جزئية  
تسبب اجتماع الخمتين بأن تكون الكبرى سالبة كلية وضرورية النتيجة بحسب هذين  
الشرطين خمسة الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة كلية صغرى  
وموجبة جزئية كبرى فتبينان موجبة جزئية والثالث من سالبة كلية صغرى  
وموجبة كلية كبرى يتبع سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية  
كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى يتبعان سالبة  
جزئية والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية (المبحث الثالث في مواد الحجج)  
وهي القضايا التي تتألف منها الحجة والحجة اما عقلية بان تكون مأخوذة من العقل  
من غير افتقار الى السماع بمعنى تكون كلاما مقدمتها عقلية أو عقلية بان تكون  
السماع مدخل فيها أهم من أن تكون كلاما مقدمتها عقلية أو أحدها والاول كقولنا  
العالم يمكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص  
لقوله تعالى أطيعوا أمرى وكل ماهر يستحق التاويل لقوله تعالى ومن يعص الله  
ورسوله فإن له نارجهم هذا مثال النقل المحض وأما مثال ما يكون احدى مقدمتيه  
عقلية والاخرى عقلية فهو قولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه  
وسلم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية عقلية والامام ثلث  
القصة فقال الحجة اما عقلية محضة أو عقلية محضة أو مركبة منهما ثم اعلم ان الحجة  
العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية أو مكتسبة منها  
وتسمى برهان عند الفلاسفة ودليلا عند المتكلمين بمعنى تسمى دليلا بالحقى الاخص  
لأنه لا يقلل معنى آخر أهم من البرهان والامارة واما ان تكون مقدماتها عقلية  
أو مشهورة وتسمى شطابة عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين واما ان تكون  
مقدماتها كاذبة شعبة بالقضية أو بالشهورة وتسمى مغالطة هذه مغالطة من  
جهة الحق وأما المغالطة من جهة المصورة فتبين لا يكون القيلس على هيئة  
نتيجة لاختلال شرائط الاشكال والمبادئ الضرورية اليقينية هي قضايا يميز بها  
العقل بغير تصور طرفيها وتسمى اوليات وديهيات سواء كان تصور طرفيها  
بالكسب أو بالبداهة أو تصور أحدهما بالكسب والاخر بالبداهة كقولنا الكل



اعظم من الجزء أو قضاياء يجرى بها العقل لا يجزى نقص طرفيها بل يوسطه يتصوره  
 الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعين والوسط هو التقسيم على اثنين ونسبي  
 قضاياء ليسا تمامها وقضاياء يجرى بها الحس وقصره الاصفهاني بقوله أي قضاياء  
 يجرى العقل بها لا يجزى نقص طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس  
 مشيت والسر حارة أو الحس الباطن مثل علمنا بأن لنا قراوة مضيا وجوار عطشا  
 ونسبي هذه القضايا بآراءات وحسبات أو قضاياء يجرى بها العقل والحس معا والحس  
 اما الحس المجع أو غيره والاول المتواترات والثاني ان احتياج الى كثرة المشاهدات  
 فهي الجبريات والافهية الحسنيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس في المشاهدات  
 من قبيل نسبة العقل الى الواسطة والجازم هو العقل وكذا الحس واسطة يجرى العقل  
 في المتواترات والجبريات والحسنيات فلم نسب المصنف الجزم في الاول الى الحس  
 فقط وفي الانريث الى العقل والحس معا قلت قال المصنف الشريف في حاشية  
 الاصفهاني جعل الخاصكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجربيات  
 والحسنيات العقل والحس معا وان كان الخاصكم فيها هو العقل بموافقة  
 الحس لان الاحساس هناك كان في حكم العقل بخلافه هو بالاحتياج الى قبيل الحس  
 خفي في كل واحد من المتواترات والتجربيات والحسنيات فلهذا الحس هناك  
 أكثر انتهى وسئل القياسات الخفية لهذه الثلاث ثم ان المتواترات هي ما يحكمكم  
 بها العقل بسبب ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه بجمع كثير يجرى العقل بالمشاع  
 فواطهم على الكذب ولو أخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود العقول المبردة  
 أو عما هو من قبيله لكن يستحيل وقوعه كآفة نفاع اسود والياض في محل  
 أو عن المحسوس الممكن لكن لا يجرى العقل بالمشاع فواطهم على الكذب فلا يفيد  
 احتسابهم الجزم بمضمون الخبر ولا يعد الخبر متواترا ولا يفي المتواترات من قياس  
 خفي وتزعم بعض الافاضل بأن هذا خبر جماع لا يمكن فواطهم على الكذب وكل خبر  
 كذلك فهو صادق وأما الجبريات فهي ما يحكمكم بها العقل بسبب ان يشاهد ترتب شيء  
 على غيره مرارا كثيرة بحيث يستدل العقل بأنه ليس على شيء الا بتعاقب بلاطة  
 قياس خفي وهو انه لو كان الترتب المذكور انتم قياسا كثر دغما أو أكثر ياتسكه دائم  
 أو أكثر كثر مراتب الاسهال على شرب السمعة يساوقه تكفي المشاهدات أو مرتين  
 لا فضاء قرائن اليها كذاكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس أقول فانه لما شهد  
 أن القمر يستمر عند مقابلة الشمس ووجدت قرنة على أن ذلك النور مستفاد من  
 الشمس وهو امتلاقي الشمس بالنورية بسبب انقلاص الشمس قريبا وبعدا  
 حكم العقل بأن نور القمر مستفاد من الشمس ونسبي حسيات ولا بد منها من مقارنة  
 القياس الخفي وقرره بعض الافاضل بأن تشككاته النورية مختلفة بسبب القرب

والبعد عن الشمس وكل ما عدا شأنه فتورده مستعادم من الشمس ولما كانت الجهة منقسمة  
بحسب المادة إلى البرهان والخطابة والمغالطة وفرعاً من بيان مراد البرهان  
شرعنا في مبادئ الخطابة والمغالطة أما مقدمات الخطابة فهي التلخيصات وهي  
مقدمات يحكم بها العقل مع تجويز تقيضها تجويزاً مبرحاً جواكراً ولهم كل من يتطرق  
بالليل فهو سارق ومن المشهورات وهي قضايا اعترف بها الجمهور والمفتككة عامة  
تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والنظم قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا مؤثراً  
الفقر محمود أو بسبب حسنة مثل قولنا كشف العورة عند الناس مذموم  
أما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة قياساً  
على الأمور المحسوسة إذ الوهم تابع للحس لحكمه في غير المحسوس يكون كاذباً كما قيل  
إن كل موجود جسم أو حال في جسم وانما حكم الوهم بذلك لما رأى أن الموجود  
المحسوس كذلك فقام غير المحسوس عليه وحكم تلك القضية الكلية قال  
الاصفهانى وعامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل في المقدمات المتبعة  
تقيض حكم الوهم فإذا وصل إلى العقل والوهم إلى النتيجة تكسر الوهم أعرج على  
عقبه واستبعد قال المحقق الشريف في حاشية الاصفهانى كما يحكم الوهم بالظروف  
من المولى مع أنه يوافق العقل في أن الميت جاد وكل جاد لا يضاف منه فإذا وصل  
العقل والوهم إلى النتيجة تكسر الوهم ولما فرغنا من الجهة العقلية شرعنا في الجهة  
الثقلية وهي دليل صحيح مع نقله عن عرف صدقه عقلا وهم الاتية عليهم العياد  
لأن المعجزات تدل على صدقهم ثم إن الدليل الثقل إذا لم يتواتر لا يقيد بالمعجزات  
إذا تواتر جميع القرآن وبعض الأحاديث في إقادة اليقين اختلاف فذهب المعتزلة  
وبجور الأشاعرة أنه لا يفيد اليقين بل الظن لتوقف كونه مفيداً لليقين على العلم  
بوضع الالفاظ المتقولة عن النبي عليه السلام بأزاهان مخصوصة وعلى العلم بأن  
تلك المعاني مرادقة والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل الماقلين اللغات العربية  
لتتضمن مدلولات مصاد الالفاظ وينقلهم الصور لتحقق مدلولات المعاني التركيبية  
وينقلهم الصرف لتعرف مدلولات هيئات المقدرات وأصول هذه العلوم الثلاثة تليق  
برواية الأحاد لأن مرجعها إلى اشعار العرب وامثالها وأقوالها التي يروونها عنهم آحاد  
من الناس كالأصحى والنخيل وميويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على  
العرب فإن أمرهم القيس قد خلى في مواضع عديدة مع كونه من أكبر شعراء  
الجاهلية وأما فروغ هذه العلوم الثلاثة فهي تثبت بالاقية أى بالتشليل والتشبيه وكل  
من رواة الأحاد والقباح دليل على فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالوضع بل غاية الأمر  
الظن والثاني وهو العلم بالأرادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ من معانيها  
المخصوصة التي كانت موضوعة بأزاهان في زمن النبي عليه الصلاة والسلام

معان أخرى ادعى تصدير النقل بكون المراد من تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى  
 التي تفهمها الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد  
 معنى آخر مغاير لما فهمناه وعلى العلم بعدم الجواز ادعى تصدير التصدير جاز أن يكون  
 المراد المعنى الجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا وعلى العلم بعدم الاضطرار اذ لو  
 أخبر في الكلام عن تغير معناه من حاله والمراد من الاضطرار الحذف وعلى العلم بعدم  
 التخصيص اذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه  
 وعلى العلم بعدم التسخ لان احتمال التسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني  
 الذي ورد فيه النامع لكن هذه الامور غير مجزومة الانتفاء بل غاية لاسرائيل بالانتفاء  
 فلا يحصل لنا العلم باليقين بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض المثلي اذ ادعى على تقيض  
 ما دل عليه الدليل النقل اذ لو وجد ذلك المعارض لندم على الدليل المثلي بان يقول  
 النقل من معناه الى معنى آخر لا يعارضه للدليل العقلي مثله قوله تعالى الرحمن  
 على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي اذ ادعى على انتفاء  
 الجلوس في حقه تعالى فيقول الاستواء بالاستيلاء يحصل الجلوس على العرش كناية  
 عن الملك وانما تقدم المعارض العقلي على النقل لان ترجيح النقل على العقل باطل  
 ما دل بالقرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل ولا بطلنا  
 العقل بالنقل بطل النقل أيضا لان بطلان الاصل يقتضي بطلان الفرع لكن عدم  
 المعارض العقلي غير جازي والحق ان الدلائل العقلية قد تفسد اليقين في المسائل  
 الشرعية بقرائن شاذة تمنع القول عنه أو متواترة عنه تدل تلك القرائن على انتفاء  
 الاحتمالات المذكورة وأما المعارض العقلي فلا يتم دورنا اذ لا طريق العقل  
 في المسائل الشرعية فقم في افادتهم اليقين في المسائل العقلية فتأمل عدم التسامع بعدم  
 المعارض العقلي والمراد من المسائل الشرعية أمور يجوز العقل باسقاطها اثباتا  
 وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكل مأخوذ  
 من شرح المواهب والامهات (الفصل الرابع في أحكام النظر) وفيه ثلاثة مباحث  
 المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرائط بحسب ما تدل عليه صورته بغير العلم  
 بالمتصور فيه مطلقا أي سواء كان في التصورات أو التصديقات وسواء كانت  
 التصورات والتصديقات في الالهيات وغيرها وهذا عند الجمهور والسمية أنكره  
 مطلقا والهمهاتسون أنكره في الالهيات وأما افادته الحق مطلقا فتدبر انها متفق  
 عليها عند الكل انتهى أقول ولا يخفى أن الحق انما يتصور في التصديقات (فروع ثلاثة)  
 الفرع الاول في كيفية افادة النظر الصحيح للمبدأ بالتبعية وفيه ثلاثة مذاهب الاول  
 مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري وهو أن النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة  
 من مبدئها النباض والنتيجة تفيض عليه منه تعالى بطريق جري العادة من غير

وجوب والثاني مذهب الفلاسفة وهو أن النظر الصحيح بعد الدهن والنتيجة تفيض عليه من المبدأ وهو العقل الفعال عندهم على سبيل الوجوب أي لزوم العقل الثالث. مذهب المعتزلة وهو أن النظر يولد العلم المطلوب من التأمل بمعنى التولد أن يوجب وجود الشيء ووجود آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ومبني ذلك أنهم لما أثبتوا بعض المراتب مؤثر غيراته قالوا الفعل الصادر منه أي من المؤثر غيراته أن كان بلا قوس فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر الصادر من التأمل وإن كان بواسطة فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتوليد كالحلم المطلوب المتولد من النظر الصحيح الصادر من التأمل مباشرة وفي المواضع والتأمل فصل للعبد واقع بمباشرة تولد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة وينتوفاً مذهب المعتزلة ببيان استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء (الفرع الثاني) زعم ابن سينا أنه لا بد بعد استحضار المقدمات من ملاحظة اندراج الأصغر تحت الأكبر فانه لو اتقى التعلق بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما إذا علم أن هذا الحيوان بقلة وعلم أيضاً أن كل بقلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة السلكية رأى بقلة متفحظة البعض فظن أنها جمل لعدم التعلق بالاندراج هذه البقلة تحت قولنا كل بقلة عاقر والمصنف صوب رأى ابن سينا بأنه لو لم نأخذ ملاحظة الاندراج والتعلق به لما تفاوتت الأشكال في جلال الأساج وخفائها لمكنما اختلفت في جلال الأساج وصفاته بحسب جلال ملاحظة الاندراج فيها وخفائها (الفرع الثالث) المشهور أن النظر القاصد سواء كان قاصداً لآلة أو صورة لا يستلزم الجهول أي الجزم بنتيجة كاذبة وإن كان قد يجلبه انهماكاً حال في شرح المواضع وهو الصواب والمختار عند الجمهور وقيل يستلزمه مطلقاً أي سواء كان قاصداً من جهة المآلة أو من جهة الصورة واختاره الامام الرازي واستعرف فساده قال المصنف والحق أن الفسادان كان مقصوداً على المآلة استلزم وإن كان مقصوداً على الصورة أو شاملاً لهما فلا وفي شرح المواضع أن الصواب أن القاصد من جهة المآلة قد يستلزم الجهول لا كلياً لأن قولنا زيد جار وكل جار جسم قاصد من جهة المآلة مع أنه ينتج أن زيداً جسم وهو ليس بجهول بل علم (المبحث الثاني) أن النظر الصحيح كلف في معرفة الله ولا حاجة إلى معلم يرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافاً للأسماعيلية فإنهم يقولون لا يمكن معرفة الله إلا من قول المعلم وهو الامام المعصوم ويرعون استحالة خلق زمان من الأزمنة عن وجوده (المبحث الثالث) في وجوب النظر في معرفة الله تعالى قال النووي والمراد بجركته ههنا التصديق بوجوده وو- وبه تعالى وصفاته الكيالية النبوية واليلية بقدر الطاقة البشرية وأما معرفة ذاته فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بإمكانه في العقل كهيئة الإسلام وأما ما جرى من العرفية والفلاسفة أقول مراده من التصديق اليقيني شهادة قوله أن الاشتغال بعلم

الكلام من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض من هو تحصيل المقتضى بما يلزم به صدر  
ونظمته به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا اعلم أن الناس اختلفوا الى وجوب معرفة  
الله تعالى فذهب المشوية الذين قالوا الذين يلقى من الكتاب والسنة الى أن معرفة  
الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومصادمهم من الاعتقاد ما يمت  
التقليد وذهب جمهور المسلمين الى أن معرفة الله تعالى واجبة ثم اختلفوا في الفرقتين  
فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو لرياضة وتربية الباطن وهذا مذهب  
المتسوقة وأصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو  
قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقا على أن معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها  
وهو واجب أيضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى أن وجوب النظر بالشريع قوله تعالى  
قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى أن وجوبه بالعقل لأن  
شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف على النظر بجميع ما ذكر  
من الاصفهان قال في شرح المواقف قد اختلف في أول الواجب على المخلف فاذكر  
ومنه الشيخ أبو الحسن الأشعري على أنه معرفة الله وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب  
جمهور المعتزلة والاستاذ أبي إسحاق الاسفرايني وقيل هو أول جرح من النظر وقال  
القاضي أبو بكر وابن فوران وأمام الحرميين أنه التصديق والنظر والترفع فنفى الأول وأريد  
أول الواجبات المقصودة لذاتها فهو المعرفة انفسا وان أريد قول الواجب استقفا  
فالتصديق بالنظر (الكتاب الأول في المذهب) وفيه ثلاثة أبواب الباب الأول في  
الامور السلبية وتسمى بالامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات أي الواجب  
والطهور والعرض وفيه ستة فصول الفصل الأول في تنسيم المعلومات ذهب أهل الحق  
الى أن المعلوم الممكن ليس بشئ ومحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود  
والمععدم وتسمى تلك الواسطة عندنا أثبتنا بالحال ولهذا قالوا ما من شئ أنه أن يكون  
شأن أن يكون محققا في الخارج وهو الموجود ولا وهو المععدم فهذا التقسيم أيضا أن  
لا واسطة بين الموجود والمععدم وأن المعلوم ليس بشئ ومحقق في الخارج وذهب  
بعض الاشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني وأمام الحرميين في قوله أنه قول وبعض  
المعتزلة أن المعلوم الممكن ليس بشئ ومحقق في الخارج وأن الواسطة بين الموجود  
والمععدم أمر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شئ أنه أن يكون لا يكون  
له تحقق في الخارج أصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المععدم أو يكون له  
تحقق باعتبار نفسه أي لا بتبعه الغير وهو الموجود أو باعتبار نفسه وهو الحال فهذا  
التقسيم أيضا أن الواسطة حق وأن المعلوم ليس بشئ ومحقق في الخارج، وزعموا الحال  
بأنه صفة لوجود لا موجود ولا معدومة فتوله صفة يخرج الذات لانها لا تلتصق حالا  
وقوله لوجود يخرج صفة المعلوم لأن صفة المعدم معدومة فلا تلتصق حالا وقوله

لا موجودة يصح الاعراض لانها متحققة باعتبار دوامها فهي من قبيل الموجود  
دون الحال وقوله ولا معدوم يستخرج الدلوي التي تصف بها الموجود فانها  
معدومات لا احوال وذهب أكثر المعتزلة الى أن المعدوم الممكن شيء ومتحقق في  
الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم أن تحقق في  
نفسه أي تقر وتثبت في الخارج فهو الشيء والثابت في الخارج المتنازل للموجود  
والمعدوم الممكن عندهم وان لم يتحقق في نفسه أي لم يتقرر ولم يتحقق في الخارج فهو الشيء  
والمستحق ثم الشيء والثابت ان كان له كون في الاحيان فهو الموجود والا فهو المعدوم  
الممكن فهذه التقسيم انبأ أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم المطلق الشامل للممكن  
والمستحق وأن المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج ثالثي والثابت عندهم أهم من  
الموجود والمعدوم الممكن والكل من شرح المواضع وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات  
كل ما يصح أن يعد لم ان لم يكن له تحقق تام فهو المعدوم فان كان يتم في خارج الذهن  
فهو الموجود الخارجي وان كان في الذهن فهو الموجود الذهني ثم ان الموجود  
الخارجي اما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن ثم الممكن  
اما أن يكون في موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم محل فيه  
أولا يكون في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أصلا كلبس أو وجد في محل  
لكن لا يكون ذلك المحل موضوعا له كالصورة الحادثة في الهيولى فقولنا يقوم محل  
فيه استراخ عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محل للصورة لكن ما ضير  
مقومة لها بل الصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل أهم من الموضوع عندهم  
ثم الجوهر ينقسم عندهم الى مجرد كالعقول العشرة والنفوس القلبية والى مادي  
وهو الاجسام والمتكلمون لما أنشأوا الوجود الذهني قالوا كل ما يصح أن يعلم اما  
مقتضى في الخارج أولا الشافي للمعدوم والاول ان لم يكن لوجوده أول فهو القديم  
وان كان فهو الحادث والحادث اما متعيز وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض فليس  
بمتعيز ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم شكروا العقول والنفوس المجردة اعلم  
أن الوجود الذهني أثبتة العلافة ونقاء المتكلمون والخلاف انما شأنه اختلافهم  
في تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن  
للمعلوم لم يهتم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تحقق  
بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه  
النسبة أنكروه كذا في شرح حكمة العين (الفصل الثاني) في الوجود والعدم وفيه خمسة  
مباحث المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بهي لا يحتاج الى تعريف  
بل هو متصور بالبداهة لانه جزء من وجودي المتصور بداهة وجزء البديهي أي بديهى  
فلا يجوز حينئذ أن يعرف الاتعريف بالفظا وهو بيان أن هذا اللفظ وضع لهذا المعنى

وقيل هو كسبي فلا بد حيث نؤمن بغيره والمختار أنه بدعي ثم إن الوجود بسيط وأيضا  
 هو أعرف الأشياء المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا الوجود بالتصور بالبداهة  
 مشتركا بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات يعني أن له معنى واحدا مشتركا بين  
 الموجودات بأسرها ويطلق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب إليه الفلاسفة  
 والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين الوجود انذار بجوارحه عن كون الشيء  
 في الاعميان ولا شك أن جميع الموجودات الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال  
 شارحه انه الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الازمان والوجود المطلق  
 هو مطلق الكون أقول لا شك أن جميع الموجودات خارجية أو ذهنية مشتركة  
 في مطلق الكون فثبت أن الوجود معنى واحد وهو الكون فثبت له في الموجودات  
 بأسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بأن الوجود ينقسم الى الواجب والمعش  
 وينقسم الممكن الى الجوهري والعرضي ومورد القسمة مشتركة بين جميع الاقسام  
 فالموجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجودات فيها اشتراك  
 الوجود فيها واعتراض عليه بأنه يجوز أن يتكون التقسم الى الواجب والممكن لفظ  
 الموجود بمعنى أن لفظ الموجود عام موضوع لهذا أو لفظه كاتقسام العين الى معانيه  
 واللازم منه ليس الاشتراك اللفظي وأنكر الاشعري الاشتراك المعنوي وقال  
 لا اشتراك الا في لفظ الوجود وليس الوجود معنى يتشارك فيه جميع الموجودات قال  
 بعض الافاضل في حاشية الاصفهاني لم يرد أنه مشترك في موضوع لها بأوضاع  
 متعددة فإنه بعيد جدليل أنه موضوع بالوضع العام لكل ماهية وجعل الملاحظة  
 الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية أقول فثبت ذاك يكون وضعه مشترك في  
 الضمائر على ما بين في محله المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم أنه قال  
 سدا الحق في حاشية شرح حكمة العين ان اختلاف الماهيات في الوجود الخاص  
 لا الوجود المطلق اذ لا نزاع في أن المطلق قائم في الواجب والممكن وانما اختلاف  
 في الخاص أقول لعل مراده أنه لا نزاع في أن المطلق قائم عند من أثبتوه وهم  
 الفلاسفة وجوه التكاثر وأما من لم يثبتوه وهو الشيخ لأنه لم يقل بالاشتراك المعنوي  
 فكيف يمكن القول بزيادة فتقول الوجود انقسام فيه ثلاثة مذاهب الاول أنه زائد  
 أي ليس بجزء الماهية ولا عينها في الواجب والممكن وهو مذهب جمهور المتكلمين  
 والثاني أن وجود كل شيء غير ماهيته واجبا حصداً أو محمداً وهو مذهب الشيخ  
 أبي الحسن الاشعري والثالث أن وجود الواجب عين ماهيته ووجود المعنويات زائد  
 على ماهيتها وهو مذهب الفلاسفة اعلم أن الوجود اذا كان زائداً على الماهيات  
 فبشيء اما نفس الماهية وتظليها بسمية ماهية الارادة لا وجهه واما صفة أخرى من  
 صفات تلك الماهية وتظليها بسمية متعجبية الانسان لها حكمته ويسمى كل من هذين

السببين السبب المختار وانما شئ مغاير للماهية وصفاتها ويسمى السبب المبين  
 وتقليد سببية النار لسخونة الماء لكن سبب وجود الواجب ماهيته لاجبة أخرى له  
 ولا الامر المبين وسبب وجود الممكنات هو الامر المبين وهو الواجب تعالى (المبحث  
 الرابع) في أن المعدوم ليس بثابت قال في شرح المواثق هذه المسئلة من أمهات  
 المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة اعلم  
 أنه لا خلاف في أن المعدوم الحال وهو المراد من المتشكيك ليس بشئ وثابت وانما الخلاف  
 في أن المعدوم الممكن هل هو شئ في الخارج على معنى أن له تقرر في الخارج  
 منفكاً عن الوجود فعند الاشاعرة وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة  
 أن المعدوم الممكن ليس بشئ أي ليس بثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم الممتنع  
 لأن الوجود عندهم نفس الماهية فرفضه ورفضها وواقعهم الفلاسفة فإن الماهية  
 الممكنة عندهم وان كان وجودها زائداً على ذاتها إلا أنهم لا يخلو عندهم  
 عن الوجود الخارج عن والذهني فاذا اختلفت عنهما لا يكون شيئاً وثابتاً في الخارج  
 ولا في الذهن نعم ان المعدوم في الخارج يكون شيئاً في التضمن عند الفلاسفة وعند سائر  
 المعتزلة أن المعدوم الممكن شئ أي ثابت في الخارج فإن الماهية عندهم غير الوجود  
 ومعرضة وقد تقرر عندهم أنها متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك  
 بأن المعدوم الممكن ممتنع وكل ممتنع ثابت لأن التميز صفة للتمييز وثبتت الصفة ففرع  
 الموصوف ونقض بالمعدوم الممتنع فالثبوت عندهم أعم من الوجود ومقابل للممتنع  
 (المبحث الخامس) في الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال  
 بثبوت الحال القاضي أبو بكر متناً وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وامام الحرمين أولاً  
 فانهم أثبتوا واسطة بين الوجود والمعدوم وهو الحال كالوجود والايقاع وجميع  
 العالي المصدر يشتمل قبيل الحال (الفصل الثالث في الماهية) وفيه ثلاثة مباحث  
 (المبحث الاول في نفس الماهية) قال الاصفاة في الماهية مشتقة من ماهو وهي أي  
 الماهية ما به يجيب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ماهو لانها تقع جواباً عنه  
 ثم قال ان لكل شئ فرض جزئياً كان ذلك الشئ كزيد أو كذا سواء كان الكلي  
 نوعاً كالانسان أو جنساً كالحيوان أو غيره كالقمل والخاصة والعرض العلم حقيقة  
 وهي التي ذلك الشئ بها ذلك الشئ قال الحق الشريفي في شرح المواثق ان لكل شئ  
 كلياً أو جزئياً حقيقة هو به ماهو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشئ أي مطلقاً والحقيقة  
 الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارج عن الحقيقة الكلية  
 تسمى ماهية انتهى وتظهر من كلامه قدس سره أن الحقيقة أعم من الهوية والماهية  
 ثم ان الحقيقة أعم مغاير لما عداها من العوارض وهو عرض الماهية عند الفلاسفة  
 ثلاثة أقسام قسم يطلق الماهية من حيث هي أي مع قطع النظر عن وجودها



الخارجي والذهني كل زوجية العارضة للماهية الاربعة فان الزوجية لازمة للماهية  
الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج أو في الذهن وقسم بطرق الماهية  
باعتبار الوجود الخارجي فهو التامهي والمحدوث العارضين للجسم في الخارج فان  
امثال ما ذكر لا يلزم الماهية الجسم بل الوجوده انطرحي وقسم بطرق الماهية  
باعتبار الوجود الذهني فهو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء  
الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها أي ما يطابق الذاتية والعرضية الخ  
وتسمى هذه المقولات الثانية كذا في شرح المراتب اذا مررت هذا فنقول ان الحقيقة  
من حيث هي مقارنة لما عداها من الامور التي تعرض لها بمعنى أن تلك الامور  
العارضة ليست عين الماهية ولاداخلها لا يعني أنها ليست بمجموعة بشي منها  
اذ لا بد للماهية من اتصافها بشي من المتناقضين سواء حدثت ذلك العارض لازما  
كل زوجية اللازمة للماهية الاربعة أو مقارفا لكل كتابة للانسان ويبان تلك المقارنة  
أن الانسانية من حيث هي اتصافها بمقارفة او عوارضها فالانسانية ليست بمجموعة  
ولامعدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي ليس شي منها  
عين الانسان ولاداخلها والافلو كانت الوحدة ثلاثا عين الانسان اوداخلها فليس  
لما صدق الانسان على الكثير نعم ان الماهية لا تتخلو من واحد من العوارض فانه انسان  
لا يتخلو من واحد مما ذكر فالماهية اذا أخذت من حيث هي هي مع قطع النظر من  
أن يقارن بشي من العوارض أو لا يقارن تسمى ماهية مطلقة والماهية بالشرط  
شيء واذا أخذت مع الشخصيات والواحق الخارجية تسمى مخلوطة والماهية بشرط  
شيء وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي الماهية المطلقة بوجوده في الخارج  
لكونه جزءا من الماهية المخلوطة واذا أخذت الماهية بشرط العوارض من الشخصيات  
والواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود  
في الخارج لان الوجود الخارجي أيضا من العوارض الخارجية قد فرض مجردا عنها  
بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من الواحق أيضا وقد فرض مجردا  
عنها فكيف يتصور فيه الوجود في العقل قلت لم يعتبر مجردا عن جميع الواحق  
خارجية أو ذهنية بل اعتبر مجردا عن الواحق الخارجية فقط وكونه في العقل  
انما هو من الواحق الذهنية فالماهية المجردة والماهية المخلوطة تباينان تباين  
أخصيين تحت أعم وهي الماهية المطلقة وبما ذكر نظره من مازعم فلا طون وهو  
أن لكل نوع شخص موجود في الخارج باقيا مستمرا أزلا وبه حال كونه مجردا عن  
الشخصيات والواحق الخارجية وتسمى هذه الشخصيات بالمتسل الاطلاقية  
واستدل عليه بأن هذا المجردين مشتركين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج  
ووجه ضعفه أن المجردين الشخصيات والواحق الخارجية لا يوجد في الخارج

كما عرفت وأما استدلاله بأن هذا النقص المجرى بجزء مشترك بين المخلوطات فمستدلان  
 المجردين من المخلوط كما عرفت فكيف يكون جزءاً منه (المستثنى الثاني في أقسام الماهية)  
 الماهية أماً أن تكون بسيطة لا تتقسم من عدة أمور أو مركبة تقابلها وتنقسم المركبة  
 إلى البسيطة وكل منها تعتبر بالقياس إلى العقل تارة وبالقياس إلى الخارج أخرى  
 أقول حتى إن بعض الماهيات يكون بسيطاً في الخارج ومركباً في العقل كالنقطة  
 فإنها لا تتقسم في الخارج فلو فرضنا أن ماهياتها العقلية عرض لا يتقسم فهي  
 مركبة فالأقسام أربعة بسيطة عقل لا يلتزم في العقل من عدة أمور تجمع في  
 كائنه العالي وبسيط خارجي لا يلتزم من أمور في الخارج كالمقارنات من العقول  
 والنقوس فإنها بسيطة في الخارج وإن كانت مركبة في العقل ومركب عقل لا يلتزم  
 من أمور مقابلة في العقل فقط قيل مثله هو البسيط الخارجي كالعقول والنقوس  
 ومركب خارجي يلتزم من أجزاء مقابلة في الخارج كاليث كذا في شرح المراقف  
 بيان تقسيم الأجزاء للماهية المركبة ههنا تقسيمان التقسيم الأول أن الأجزاء  
 إن صدق بعضها على بعض فقد اختلفت سواء كان بينهما تسلسل أو عموم مطلق أو من وجه  
 كالجناس والفصول وإن لم يصدق قباينة ثم التباينة إما متناهية في الماهية  
 كوحدة العشرة فإن ماهية العشرة وخبرها من الأعداد مركبة من الوحدات  
 الموجودة فيها وماهية كل واحدة من الوحدات موافقة لماهية الأخرى وإما متناهية  
 في الماهية ثم المتخالف في الماهية إما مقابلة عقل لا حسا كالجسم المركب من  
 الهول والصور فإنها مقابلة في العقل دون الحس وإما مقابلة تناسلياً أي حسا  
 كأعضاء البدن التقسيم الثاني أن أجزاء الماهية المركبة أماً أن تكون وجودية  
 بأمرها بمعنى أن لا يكون في مفهوماتها سلب أو لا تكون كذلك والقسم الأقل إما  
 حقيقية أي غير إضافية كما تر من الجسم المركب من الهول والصور أو إضافية نحو  
 الأقرب فإن ماهيته مركبة من القرب والزيادة فيه وكلاهما إضافيان لأن القرب  
 إنما يكون قريباً بالنسبة إلى الشيء وليس القرب صفة حقيقية ألا ترى أنه يجتمع مع  
 نقبضه في شيء واحد فإن الشيء الواحد يكون قريباً بالنسبة إلى شيء وبعيداً بالنسبة إلى  
 شيء آخر ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقبضه وكذا الزيادة صفة إضافية لانه  
 بالنسبة إلى ما يزيد عليه فالأقرب ماهيته إضافية أو بمنزلة من الحقيقية والإضافية  
 كسائر الملك فإن ماهيته مركبة من الجسم المنصور وهو قطع الخشب ومن  
 الإضافة إلى الملك والجزء الثاني شيء إضافي وأما الملك فنخرج من الماهية لأن المخالف  
 إليه خارج عن حقيقة المضاف وإن كانت الإضافة داخلية فيه من حيث هو مضاف  
 والقسم الثاني هو ما لا تكون وجودية بأمرها فاما أن يكون بعضها وجودياً وبعضها  
 عدمياً نحو القديم فإنه موجود لا أول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي

وهذا انما يكون في الماهية الاعتبارية وأما الماهيات الحقيقية فلا تكون أجروها  
 الوجودية وإنما أن تكون بأسرها عديمة وهو غير متورط احتمال محض فقط  
 فإن العدميات لا تصقل الاضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا  
 هناك قطعا كذا في شرح المواقف وهنا فروع ثلاثة الفرع الاول أن الماهيات  
 الممكنة هل هي بمجولة يجعل الجاعل أولا أقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية  
 الانسان مثلا ماهية الانسان وأما انما فيها الوجود فهو بالجعل انما عارفيه  
 مذاهب ثلاثة الاول أنها غير مجولة مطلقا سواء كانت بسيطة أو مركبة وهذا مذهب  
 جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم أنه لو كان كون الانسانية انسانية مثلا يجعل جاعل  
 لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون أثر الجعل يرتفع  
 بارتفاعه وسلب الشيء عن نفسه بحال يديه والى جواب أن الماهية عند عدم جعل  
 الجاعل لا تثبت في الخارج وما لم يثبت في الخارج يصع عليه عن نفسه وإنما الجاعل  
 سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم أن ما فرض كونه مجعولا  
 من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضا ماهية في نفسه والمعتزلة لا ينشئ  
 من الماهيات بمجولة فلا تكون حينئذ ماهية لممكن ولا وجودها ولا انما فيها  
 بالوجود يجعل الجاعل فيلزم استثناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به الجاعل  
 لانه يجب عنه بان الجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة  
 الجزئية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهيات بأسرها ارتفاع  
 المجعولة رأسا هذا هو المفهوم من شرح المواقف وتظهر منه أن النزاع بالمجعولة  
 وعدمها انما هو في الحقيقة الكلية المتعاقبة بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى  
 بالهوية وفي بعض التعليقات على شرح المواقف قل أن يقول امتناع بمجعولة  
 الماهية يستلزم امتناع بمجعولة الهوية أيضا لأن الهوية هي المنهية مع التنخص  
 وهو أيضا ماهية أقول فساد ظاهر لأن الماهية مع التنخص هي الحقيقة الكلية  
 والجميع المركب من الماهية والتنخص ليس بحقيقة كلية والمذهب السلفي  
 أن الماهيات الممكنة كلها مجعولة أما البسطة فلا تممكنه والممكن يحتاج لازاته  
 الى فاعل وأما المركبة فكذلك أيضا ولأن أجرامها البسطة مجعولة كذا في شرح  
 المواقف قبل هو مذهب المتكلمين والمذهب انشأ أن الماهية المركبة مجعولة  
 بخلاف الماهية البسطة فإن قلت ليست الماهية المركبة الى مجموع الماهيات  
 البسيطة فاذا لم يكن شيء من الاجزاء مجعولا لم يكن المركب أيضا مجعولا قبل  
 في جوابه بمجعولة المركب معنى بمجعولة اضماء بسائط بعضها الى بعض وفي شرح  
 المواقف ان هذه المسئلة من منزلة الاقدام أقول موقع النزاع الماهيات لوجوده  
 وهي الحصر وأما الماهيات المعدومة وهي الماهيات قبل وجود أفرادها

والماهيات بشرط لا شيء فغير محولة عند إنشاء عمل أن المحدث ليس بشيء وثابت  
 في الخارج حتى لو قلنا بثبوته فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعقولة أيضا غير محولة  
 قال في شرح المراتب المحدثات الممكنة عند المعقولة ذوات متعقبة ثابتة في أنفسها  
 من غير تأثير الفاعل فيها وانما تأثيره في انصافها بالوجود انتهى وبالجمله الماهيات  
 غير محولة عند المعقولة سواء كانت معدومة أو موجودة بوجود الافراد قد بر  
 (الفرع الثاني) ان المركب كالمركب اما ان يقوم بنفسه معنى أنه لا يفتقر في قيامه الى محل  
 وهو الجوهر أو لا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاول يستقل أحد أجزائه أي  
 يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك  
 كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قد استقل وقام به الصورة وان كان  
 الثاني أي ان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع أجزائه ذلك المركب عند من  
 لا يجوز قيام العرض بالعرض أو قام بعض أجزائه المركب بالغير الذي قام المركب به  
 والجزء الآخر قام بانقسامه بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة  
 السريعة القائمة بالجسم قائمها مركبة من الحركة والسرعة فالحركة قائمة  
 بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم (الفرع الثالث) قيل يجب أن يكون  
 الفصل في لوجود الجنس فان أريد به هذا الكلام أن الفصل في الطبيعة الجنس  
 في الخارج فهو خطأ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس وان أريد أن الجنس  
 أمر مهم قابل لان يكون أشياء كثيرة والفصل بعينه ويكون أحد الأشياء الكثيرة وهو  
 كلام حق (المبحث الثالث) في التعيين وفي شرح المواهب أن الماهية كالإنسان مثلا  
 تقبل الشركة والتعين الخصوص لا يقبل الشركة كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض  
 اشتراكه بين أمور متقدمة متباعدة فالتعين غير الماهية وقد اختلف في التعيين بعد  
 الاتفاق على انه غير الماهية هل هو موجود في الخارج أو لا فذهب القلاسة الى أن  
 التعيين وجودي لانه جزء التعيين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج وجود  
 فيه بالضرورة وأما المتكلمون فقالوا التعيين أمر عديم لانه لو كان موجودا في الخارج  
 لكان له تعين فان كل وجود خارجي لابد أن يكون متعينا ونقل الكلام الى تعين  
 التعيين تسلسل كذا في شرح المواهب وشرح المقاصد وأقول المستتبس شرح المقاصد  
 أن المعين كزيد مثلا مركب من الماهية مع شيء آخر يخصه من الكم والكيف والاین  
 ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى ما به التعيين فان أريد من التعيين في محل  
 النزاع لعن المسمى فخلق انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وان أريد به ما به  
 التعيين فخلق انه موجود في الخارج ثم أقول المفهوم من سوق كلام المصنف  
 والامتنان أن التعيين اذا كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان مقفلا  
 لها فالتعين المفروض غير متبعض للماهية ان فرس موجودا فهو غير الماهية وزائد عليها

والمرضى معدوماته غير الماهية ~~بكونه~~ ليس برأيه عليها فلزائد في اصطلاح  
 العقوليين لا يطلق الا على الموجودات (فروع) خالت الفلاسفة المذاهبون الى  
 كون التعيين وجوديا الماهية ان اقتضت التعيين والتشخص لذاتها المحصورة نوعها  
 في التشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعيين ~~بكونه~~ العقول الدائرة فان كل عقل  
 عندهم نوع متعصر في شخص واحد وان لم يتعصر بكونه ~~بكونه~~ التعيين او التشخص مواد  
 الماهية واعراضها فبما مواد معتدراً افراد الماهية حيث معتدراً المواد والمواضع  
 اما الاول ~~بكونه~~ الاقلالة التسعة فان ماهيات متعددة بكون موادها أي هيولاتها  
 مختلفة فالتشخص كل مادة تعييناً لغير الماهية الماهية الاخرى فتعددت افراد العقول  
 واما الثاني فكل العناصر الاربعه فان هيولى العناصر واحدة مشتركة بين  
 وانما اختلفت وتعددت أشخاص كل نوع من أنواع العناصر ؛ بسبب اختلاف  
 عوارض تعرض لتلك النوع وهي الاستعدادات المختلفة للعارضة بسبب اشتراب  
 والبعد عن العقل كذا فيهم من المراتف وشرحوها كان مذكروا الفلاسفة من كون  
 الماهية أرموادها اعراض تلك المواد بالاقال المستنف والحق أن يجب تشخص  
 أشخاص الماهية ارادة الماهية في مقتضى اقتضائهم ~~بكونه~~ مادة  
 بتشخص مناسب لها (الفصل الرابع في الوجوب والامكان واتقدم والحدوث)  
 وفي المواقف أن الوجوب والامكان ~~بكونه~~ الامتناع بغيره ~~بكونه~~ الامتناع وقال بعض الافاضل  
 اما التعريفات التنبؤية فهي أن يقال الوجوب اقتضاء الشيء لذاته لوجوده الامتناع  
 اقتضاء الشيء لذاته لعدم ~~بكونه~~ الامتناع عدم اقتضاء الشيء لوجوده وعدمه وفي هذا  
 لفصل خمسة مباحث (المبحث الاول) في أن هذه الاربعه أمور عقلية لا وجود لها  
 في الخارج وهو الحق قال في المواقف وزعم بعض المباحثين أن الوجوب والامكان  
 وجوديان وفي شرحه ولم يدع أحد كون الامتناع وجوديا (المبحث الثاني) في أحكام  
 الوجود لذاته أي لذات الشيء وهي أربعة الاول أن الوجوب لذاته يشاق الوجوب  
 لغيره أي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والازم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب  
 ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يحسن الواجب لذاته واجبا اذا الواجب لذاته  
 لا يرتفع بارتفاع الغير والثاني أن الوجوب لذاته يشاق تركيب الواجب لذات كـ  
 الواجب لذاته لا يحتاج الى جبرته ويزواله بغيره والاحتياج الى الغير ممكن فيلزم كون  
 الواجب بمكنا والثالث أن الوجوب لذاته لو قدر كونه موجودا في الخارج لم يكن  
 زائدا على ماهية الواجب بل كان هيئتها لا امتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من  
 شرح المواقف أن الوجوب ثلاثة معان الاول ماهية تميز الذات عن الغير وهو هذا  
 المعنى موجود في الخارج وعين ذاته تعالى لانه تعالى بذاته يتميز عن الغير فبغير  
 من الغير هو ذاته تعالى والثاني اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى أمر اختياري

والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم فوقه في وجوده على الغير وهذا الحق أمر  
عدي والرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركين اثنين أى لا يكون في الموجودات  
واجبان وجوبهما لذاتهما بل تلزم الوحدة الواجب لذاته وسبب أني بيانه في الالهيات  
فان قلت اذ لم يكن في الموجودات واجبان يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات  
زائدة على الذات لانه لو تصف بها فان كان ممكنات الصفات واجبات لذواتها أى  
لذوات الصفات أى ان اقتضت كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل  
وان كانت ممكنة وكل ممكن حائر الزوال فيلزم أن يجوز زوال الصفات عن الذات  
وهو محال مع أن الاشاعرة يقولون بصفات زائدة على الذات يجاب عنه اختيار  
أن الصفات ممكنة ولا تسلم أنها جائرة الزوال وانما يلزم ذلك أن لو كان مقتضاها غير  
الذات ممكن مقتضاها الذات فالذات توجب مقامها فكأن الذات لا يجوز زواله  
كذلك لا يجوز زوالها أو جبه والحاصل أنه تعالى واجب في صفاته وحقه ارفى سائر  
الممكنات (المبحث الثالث في أحكام الامكان) اعلم أنه قد وقع في المواقف في اصحاب  
الحدوث والامكان أن الامكان على قسمين امكان ذاتي وامكان استعدادي ووقع  
توضيحهما في بعض منهات آداب المسعودي بأن الامكان على قسمين أحدهما  
الذاتي وهو ما لا يكون طرفه الخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثاني  
الاستعدادي ويسمى أيضا الامكان الوقوعي وهو ما لا يكون طرفه الخالف واجبا  
بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاول أهم  
من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم من شرح المواقف أن الامكان الاستعدادي هو  
مكون مادة الحادث مستعدة لقبول صورته من المبدأ القياض وأن الامكان  
الاستعدادي أمر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد  
النطفة للانسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له وأن القول بالامكان  
الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على أن الفاعل موجب عندهم وانما يختص  
بإيجاده من دون بعض لاختلاف استعداد القوابل ومذهب أهل الحق أن المبدئ  
مختار يفعل ما يشاء بغير تدارك ولا يتوقف خلقه وتأثيره على استعداد القابل ولا يفتقر  
أن البحث هنا من الامكان الذاتي فاعلم أن أحكام الامكان الذاتي أربعة الحكم الاول  
أن الامكان على السببية أى الامكان يصحح الممكن الى السبب أى المؤثر لا أن الامكان  
استواء طرفي الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه  
احتياج الى مرجع وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى المرجع يعد ضرورة الممكن  
والحاجة بدیهی قال الامنة هاتى فان كل عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم  
بالضرورة انه يحتاج الى مرجع وكون الامكان وحده على السببية مذهب الفلاسفة  
وبعض المتكلمين وقد قال قدماء المتكلمين على حاجة الممكن الى الحدوث وقال

بعضهم عليه الحاجة بمجرع الامكان والحسوت وذو عيب طائفة أخرى منهم الى أن علة  
الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وأقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين غير  
صحيحة لأن الحدوث صفة الوجود متأخرة عن التأثير والتأثير متأخر عن الحاجة  
لأن الشيء ان لم يصح في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه فالحدوث متأخر عن  
الحاجة فلا يستدون الحدوث علة للحاجة ولا جزاء من علة لها ولا شرطاً لتأثير علة لها  
لأن هذه الاشياء المتضمنة تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها وأوجب  
عنه في المواقف بأن مراد هذه الطائفة العلية في ذلك من معنى أن حكم الفعل بالحاجة  
للاختلاف بالحدوث وليس مرادهم أن الحدوث علة للحاجة في الخارج (الحكم الثاني)  
الممكن لا يكون أحد طرفيه أى لوجوده والعدم أولى به لذاته والمراد أولى به لا تدل  
الى حق الوجوب والاستناع والافال ممكن ما ليس بواجب ولا يمنع فيه من البحث  
بما لا فائدة فيه ولا يبيح الى الخلاف فيه بحال مع أنهم خافوا فيه أنهم من قال العدم  
أولى بالذات بالممكنات السببية أى غير القارة كالحركة والزمن ادولاً أن العدم أولى بها  
بمازها وهاورد بأنه يدل على أولوية عدم البقاء للممكنات السببية لا على أولوية عدم  
الوجود لها والتزاع فيها وقال بعضهم العدم أولى بالذات بالممكنات كلها إذ يكفي  
للممكنات في عدمها انتفاء جزء من عناصرها ولا يقتض وجودها الا تحقق جميع أجزاء  
عناصرها فالعدم أسهل وقوعاً فهو أولى ورد بأمره عدة ما ينظر الى غير ما لا يقتضي  
أولوية العدم لذاتها (الحكم الثالث) الممكن ما يجب صدوره من مؤثر لم يوجد أى  
ما لم يكن صدوره مقتضى مؤثر لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من اجباب المؤثر هو  
الوجوب السابق على وجوده الممكراً وإذا وجد الممكراً فحال وجوده لا يفضل العدم  
لاستناع اجتماع التبيين وهذا أى عدم قبول العدم هو الوجوب الملائق بوجود  
الممكن فالوجوبان عرضاً للممكن لا من ذنبه بل المقتضى باعتباره وجوده والسبب  
باعتباره وجوده وكل ممكن موجود مع طوبى وبين وهذا مذهب الثلاثة كما صرح  
به في التلويح ثم ان المذهب من الترضيع والتلويح أن الوجوب عند المتكلمين واحد  
وهو مع الوجود معلولاً عنه واحد هي مؤثراته وما كان كل منهما محتاجاً الى الآخر  
بمازاً فيعتبر الوجوب مقدماً والوجوب مؤثراً وبالممكن ولي كأنما معلولاً عنه واحدة  
بمازاً فيعتبر المقارنين (الحكم الرابع) الممكراً يستبعد الاحتياج الى المؤثر لانه بناءه  
وهو وجوده في الزمان الثاني ليس له الا مكان الموجب للاحتياج لأن الاكثار للممكن  
ضروري أى يمنع الانفكاك فقد احتاج الممكراً حالة بقاء وجوده في المؤثر فالمرحلة  
البقاء فيه لا أثر ليس هو الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك بل مراد منه هو بقاء  
الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك والحاصل أن وجود الممكن كما أنه محتاج في حدوثه  
الى المؤثر كذلك محتاج في بقاءه الى المؤثر وفي شرح المفصل أدان علة الوجود قد تكون

على البقاء أيضا كالشمس تفقد ضوءها المقابل ويقام ذلك الضوء أيضا وقد تكون هذه  
 البقاء أمر آخر غير هذه الوجود كما ساء النار تفقد الاشتغال ثم يفترضا الاشتغال  
 الى استدامة المحاسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قائمة) في شرح المقاصد الامكان  
 قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان انحصار المقابل للوجود  
 والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلبت الضرورية  
 العدم أيضا لم لا يل كل العدم ضروريًا فيقال حيث قد يأنه يمكن العدم معناه أن طرف  
 الوجود غير ضروري يعني أنه ليس بواجب في مقابل الوجود وبم الامكان انحصار  
 والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورية من الوجود  
 أيضا لم لا يل كل الوجود ضروريًا فيقال حيث قد يأنه يمكن الوجود ومعناه أن طرف  
 العدم غير ضروري يعني أنه ليس بمنتهى في مقابل الامتناع وبم الامكان انحصار  
 والوجود ويعني الامكان بالمعنيين الآخرين الامكان العام فلا مكان العام معينان  
 وليس فلا مكان العام معنى واحد بم الامكان انحصار والوجود والامتناع وهو  
 سلب ضرورة أحد الطرفين انتهى ملخصا (المبحث الرابع في القدم) القدم شاق تأثر  
 الفاعل المختار لأن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد  
 الشيء المقادير لعدم الاثر في ذلك الشيء لأن القصد الى ايجاد الموجد محال فذلك الشيء  
 يكون في حال قصد الموزر الى ايجاده معد وما فيكون وجوده حادثا قال في شرح  
 المراقف لا يكون القديم أثر اصاد دأمر الله اذ المختار انحصار من المتكلمين وغيرهم  
 والله لا سألهم أن استدوا القديم الذي هو العالم على وأهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى  
 لا اعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه تعالى مختارا  
 لم يذهبوا الى قدم العالم المسند اليه تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوا  
 ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض المتكلمين وهم  
 المعتزلة ينقرون القدم عن الصفات أيضا قلت المعتزلة وان أنكروا أن يوصفوا بالقدم  
 ما سوى الله تعالى سواء كان ما سوا صفته تعالى أو لم يكن انكارا بحسب الاتفاق لكن  
 قالوا يقدم الصفات معنى فانهم أثبتوا لله تعالى أحوال خمسة لا أول لها وهي  
 الموجودية والحسية والعالمية والقادرية والالوهية حادثة خمسة أيها أبو هاشم من  
 المعتزلة على الاسوال الاربعة مميزة للذات لأن ذات الباري يشارك سائر القوان على  
 زعم أبي هاشم في الذاتية وتماز عنها بصفة الالوهية حال الاصفاء في بعض منبواته  
 والحق أن ما هيئا قد مضى القسائر القوان بالذات لا بالصفات اعلم أنه ينهم من شرح  
 المواقف أن القدم بمعنى مشهور وهو موجود لا أول له وغير مشهور وهو ثابت  
 لا أول له والثاني أهم من الاول لشهرة الحال أيضا والكلام هنا في القديم بالمعنى  
 المشهور وهذه الاحوال التي أثبتتها المعتزلة أحوال لا توصف عند غيرهم بالوجود



فلا تكون حقيقة هذا المعنى فيفسد الحكم بالانفاد المذكور (المبحث الخامس  
في الحدوث) وهو كون الوجود سبباً بالعدم وهذا هو المعنى بالحدوث الزماني  
ويقابله القدم الزماني وهو أن لا يكون الوجود سبباً بالعدم وقد يدور الحدوث  
بالطبيعة إلى الغير ويسمى حدوثاً ذاتياً ويقابله القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج  
في الوجود إلى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني أهم منه بالتفسير الأول إذا لم يحل  
القدم بحسب الزمان أن ثبت كان حادثاً بهذا المعنى الذاتي دون المعنى الأول قال  
الاصفهانى فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثاً ذاتياً خال الفلاسفة الحدوث  
الزماني يستلزم تقدم مادة ومدة خلافاً لكلامين ومعنى المادة التحلل والتحليل  
تمام موضوع أن كان الحادث عرضاً وانما هو لي أن كان الحادث صورة أو جسم  
يتعلق به الحادث أن كان الحادث نفساً كذا في شرح المواقف والمدة بضم الميم معناها  
الزمان ومرادهم بها هنا الزمان المنفرد بعدم الحادث وفي شرح المناصير نوافذ  
أى قولهم الحدوث الزماني يستلزم تقدم مادة ومدة على قدم المادة والزمان وأرادوا  
من المادة المادة القديمة القابلة لتصور الأجزاء الحادثة (المبحث السادس  
في الوحدة والاعتناء) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الأول في حقيقة ما)  
أن الوحدة والكثرة بهيئة واحدة لا يجوز حيث أن بهيئة واحدة تعرف بالانفصال ولا يمكن  
أن يعرف بغيره حقيقة والتعريف بالذات على ما سبقه السيد الشريفين  
مفهوم اللفظ من بين المفاهيم الحاصلة المألوفة فسامع وليس المراد منه تفصيل  
مأليس بحاصل ومأله التصديق بأن هذا اللفظ موزع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق  
أهل اللغة وحقه أن يكون اللفظ أشهر مرادف للعرف وإن لم يوجد ذكر مرادف  
يقصد به تعيين المسمى من بين المعاني الحاصلة لتفصيله وأما التعريف الحقيقي  
فهو تفصيل مأليس بحاصل من التصورات فإذا ذكره المصنف من التعريفين للوحدة  
والكثرة تعريفان للفظان لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة  
في غمالم المماهة سواء لم يكن منقسماً أصلاً كالواجب تعالى فوحدة هي الوحدة  
الحقيقية وكذلك حال النقطة أو كان منقسماً إلى أمور متخالفة في غمالم الحقيقة كالإنسان  
الواحد الذي ينقسم إلى اليد والرجل والرأس فإن هذه الأجزاء غير متشاركة في غمالم  
الحقيقة فوحدة الإنسان هي الوحدة الإضافية وأما اللفظ فلهي كون الشيء بحيث  
ينقسم إلى أمور متشاركة في غمالم الحقيقة كمردين أو أفراد من نوع واحد قال  
في شرح المواقف ولا يذهب عليه أن الكثرة انجتماع من المختصة المتماثلين كالإنسان  
والفرس والحدود داخل في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالأولى أن يقال الوحدة  
كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم أقول فإنه قلت كيف يوجد  
الوحدة حيث تنقسم الإنسان الواحد مع أنه ينقسم إلى اليد والرجل قلت الوحدة تعرف من

لانساقية فانه انسان واحد من افراد الانسان والمقسم هو معرض الانسانية  
 وهو الجسم معرض الوحدة لا ينقسم أصلاً وان انقسم معرض معرضها الا ترى  
 أن فردين من نوع واحد منقسم وكثير وأما الانسانية العارضة لهما فمعرضا  
 انقسامها اذ ليس في الفردين اثنينيتان ثم ان الوحدة تساوي الوجود أي تساوي  
 شكل ما له وحدة فهو موجود في الجهة وكل موجود له وحدة فمعرض الكثير الذي  
 هو ابعاد الانسياء من الانصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة  
 من العشرات ثم ان تماثل الوحدة والكثرة لا يمنع عرض أحدهما الاخر وانما يمنع  
 عرض أحدهما المعرض الآخر فالعشرة عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة  
 لعشرية الجسم الكثير فان قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم  
 ان كل موجود له وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير واسطة عرضها للعشرية  
 العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي هي العشرية بالذات وللجسم  
 الكثير بالعرض كذا في شرح المواقف ثم ان الوحدة متغيرة للوجود والماهية فان  
 الانسان الكثير من حيث هو كثير موجود وان لم يكن بواحد وهكذا الكثرة  
 متغيرة لهما فان الانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير  
 فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة ثم انه قد اختلف في وجود  
 الوحدة والكثرة في الخارج فأثبتته الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما  
 من الاعتبارات العقلية وهو الحق (فرع) الوحدة لا تقابل الكثرة بأحد الاعتلاف  
 الاربع للثانيات تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والممكن وتقابل التضايف  
 وتقابل التضاييف لان الوحدة جبر من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولائق  
 من المتقابلين باحد التقابلات الاربع يجوز من الآخر بل بينهما مقابلة بالعرض  
 امراض صفة نسبة لكل منهما وهي المكيالية والمكيالية فان الوحدة ميكال  
 للعدد وعادة بمعنى أنه اذا سقطت الوحدة منه حصة بعد اخرى ففي بالكيفية والعدد  
 ميكال بالوحدة وعددو بها فالشي الواحد لا يكون ميكالا ومكيالا من جهة واحدة  
 قال في شرح المواقف المكيالية والمكيالية متضاييفان فيكون الوحدة والعكس كثره تقابل  
 التضاييف بالعرض وبين عارضهما متقابل التضاييف بالذات وكذا تقول الوحدة  
 على ما تدبيرة الكثرة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولة من الامور المتضاييفة وسألتني  
 بحث التقابل في اقسام الكثرة (المبحث الثاني من اقسام الوحدات) الواحد ان منع  
 نفس مفهومه من سواه على كثيرين فهو الواحد بالتشخص كهذا الانسان وان لم يمنع  
 فهو واحد بالتشخص وهو واحد من وجه وكثير من وجه لا متنازع أن يكون الشيء  
 الواحد من جهة واحدة وواحد او كثيرا أما الواحد بالتشخص فله الوحدة بنفسه  
 ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو أي الكثير الذي هو المسمى بالواحد بالتشخص

وان كانت جبراً من ماهية الكثرة جنساً أو اتصالاً فهو الواحد بالجنس أو بالاقبال والاول  
كقواع الجبر ان المتعدد بالجنس وهو الجبر ان والثاني كفراد الانسان المتعدد بالاقبال  
وهو الساطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض  
والواحد بالعرض اما واحد بالمدلول ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض محمولة  
بالطبع على تلك الكثرة كاقعاد القطر والتلج في البياض فان لا يحضر محمول عليه  
طبعاً يخرج منهما واما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض  
موضوعاً بالطبع لتلك العكثرة كاتحاد الكاتب والفاضل في الانسان فان  
الانسان موضوعاً لهما بالطبع خارج عنهما هكذا في شرح المواثيق ولعل المراد من  
الموضوع بالطبع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة معها كزيد فانه لا يكون  
محمولاً الا بتأويل كأن يراد المحي ي زيد والمراد من المحمول بالطبع ما يكون عبارة  
عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكاتب ولذا قيل الذات متبعية لا مستقلة وان  
كل من درو او اما الواحد بالنفس قائماً ان لا يقبل القسمة اصلاً فهو الواحد الحقيقي  
او يقبل والاول ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم أي مفهوم عدم الانقسام  
فهو الوحدة الشخصية كذا في شرح المواثيق ولعل وجهه ان مطلق الوحدة في  
مشتق من الوحدات وهو ليس بواحد بالنفس وان سمح ان له أي الواحد الحقيقي  
مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام قائماً ان يكون ذا وضع والوضع هنا بمعنى  
كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وهو النقطة الشخصية ولا يستكون  
ذا وضع وهو الفارق الشخصي أي كل واحد من الممارات للمادة وهي المرات  
كالقول والنفوس والثاني أي الواحد الشخصي الذي يقبل القسمة ان انقسم  
الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال ~~بالحجم~~  
البيسط وهو جسم لم يتركب من اجزاء مختلفة الطباع كالماء الواحد بالنفس  
والمقادير أي الخط والسطح والجسم العلوي وان انقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة  
بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المتقسم الى اعضاء وقديته  
الواحد بالاتصال المقدارين يتلاقيان عند مشترك لشيء الزاوية المشتركة فانما  
بعد ان خطا واحد شخصياً والمراد من الحد المشترك النقطه فانما يتلاقيان في نقطة  
وقديته بالواحد بالاتصال المقدارين يتلاقيان طرفاً مما يجتنب يلزم من حركة أحدهما  
حركة الآخر فالشرح المواثيق وهو على أنواع وأولها بالاتصال ما كان الاتصال  
فيه طبيعياً كاتصال وهذا القسم شبهه جذا بالوحدة الاجتماعية انتهى أقول  
والاتصال بغير الطبيعي كالسلسلة وأيضاً الواحد بالنفس ان حصل له جميع ما يمكن له  
فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد وما وضع  
كدهم أو صناعي كبيت قبل في بيان هذه الاقسام فان طبيعة الانسان تقضي

أن يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الأعضاء والجوارح ووضع السلطان يقتضي أن  
يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا أو فضة وصناعة الصانع  
تقتضي أن يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله أن معنى  
الناس الطبيعي هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الأخيران ثم إن الوحدة  
في الوصف الذاتي والعرضي بتغاير أسماءها بتغاير المضاف اليه فان كان للاتحاد  
في النوع كالتصادف ومحمروفي الانسانية يسمى ذلك الاتحاد بمائة بمعنى المماثلة  
الاتحاد في الماهية النوعية وإن كان في الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية  
يسمى بمجاسة وأما الاتحاد بالوصف العرضي فان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول  
يسمى مساواة وإن كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون لمحو اتحاد الزنجي والغراب  
في السواد يسمى مشابهة وإن كان في النسبة أي الانتساب إلى شيء آخر كاتحاد زيد  
ومحمروفي شئ بغيره يسمى مناسبة وإن كان في الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية  
في الكرية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء  
كانت احاطة ذلك المقدار بقدر آخر أو احاطة مقدله بآخره فكذا في البسم التلطي  
القائم بالكرة شكل بسبب احاطة السطح الواحد المستدير وكذلك ذلك السطح شكل  
بسبب احاطته بالجسم التلطي وقد صرح بأن المراد من الاحاطة هي الاحاطة التامة  
فلما اعتبرت الاحاطة فانصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا لو اعتبر كون  
السطح المثلث محاطا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي  
الشكل وإذا اعتبر منها الخطان المتلاقضان على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا  
الاعتبار هي الزاوية وإن كان الاتحاد في الوضع يسمى موازاة ومحمداة وفسر  
الاصفها في الاتحاد في الوضع بان لا يختلف البعد بين المتحدين ومثلهما بالاتحاد بسطح  
محدب كل فلك وسطح مقعر ومثله شارح المواضع باتحاد شخصين في الوضع  
بالقياس إلى شخص ثالث أقول المراد من الوضع هنا هو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب  
نسبته إلى أمر آخر كالتقرب والبعد ثم أقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا أن قول  
الاصفها في أن لا يختلف البعد بين المتحدين أهم من أن لا يضاف بعد بغير من أحد  
المتحدين من الجزء المقابل له من المتحد الآخر ليعتد بغيره من الأول من الجزء المقابل  
له من الآخر ومن أن لا يختلف بعد كل من المتحدين عن الشئ الثالث بأن كان  
بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلا وإن كان الاتحاد في الاطراف يسمى  
مطابقة كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت  
أطرافهما (المبحث الثالث في أقسام الكثير) قال في شرح المواضع كل غير من اثنين  
اتفاقا وما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور والذي ذهب إليه الجمهور وقال مشايخ  
أهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جازا فتشكك كما نخرج بقوله

موجودات المعدومان ويستخذى يخرج به اثبات أحدهما موجودا والاخر معدوم  
 ويخرج به الاحوال أيضا اذ لا تثبتا فلا يتصور انهما بالغيرية اقول به نعم منه أن من  
 لا يثبت الحال يجعل ما جاءه منقولا للحال حالا كالمعاني المعدومة من قبيل المعدوم قال  
 في شرح المقاصد وبقي أخذ الموجود في تعريف الغيرين هو أن التغير عند مشايخ  
 أهل السنة وجودي فلا تصحبه المعدوم ثم المصريح في شرح المواهب أن المراد  
 من جواز لا تفكك جواز الافة كانه من كلا الجانبين فيخرج به المدغم مع الموصوف  
 والجزء مع الكل فالصفة لازمة أو مفارقة ليس هي الموصوف وهو ظاهر وكذا ليس  
 غيره وكذا حال الجزم مع الكل ثم أن جواز الافة ممكنة أعم من جواز الانسكان في الخير  
 بأن كان جيزا أحدهما متغيرا للجزء الآخر ومن جواز الافة كانه بحسب الوجود والعدم  
 بأن يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل في التعريف جزمه ان فرضا  
 قديما أو أحدهما قديما والاخر حادثا فانه وإن لم يميزاته كان كل منهما من الآخر  
 بحسب الوجود والعدم لكن يفتك كل منهما في الخير اذ لا يجوز انهما جسمين في جسم  
 قال في شرح المقاصد ان قيل مثل الارب والاربع من حيث انهما هما الا بوقوع القوة  
 ويستخذى العلة والمعلول متغيران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن  
 الآخر فالتصور ضرورة هو التغير بين الذاتين ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتهما  
 من الآخر وأما الذاتان مع وصف الاضافة فلا تميزا بينهما لانها ليسا بوجودين  
 والتغير عندهم من خواص الموجود اقول ببيانهم ما ليسا بوجودين حيث تضاف  
 الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل المعدوم فلهذا مع وصف  
 الاضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم  
 قال الاصفهاني ومشايع أهل السنة اصطلاح على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى  
 ولهذا الاصطلاح قالوا الصفقة مع الذات لاهو ولا غيره وأرادوا سلب الغيرية الخاصة  
 وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء ثم تشرع في تقسيم الكثير فقول الغيران على  
 الاصطلاح الاول أي الاثنان ان اشتركا في قيام الحاجة فلهما لفظ مشترك  
 وجمود وان لم يشتركا في ام الحاجة فهما المختلفان ثم المختلفان قسمان القسم الاول  
 المتلاقيان وهما الشيئان اللذان اشتركا في موضوع بأن أمكن اجتماعهما في موضوع  
 واحد في زمان واحد كالسود والحركة والمراد من الموضوع هو الماهي المستفنى  
 عن الحال على ما صرح به في بعض التعليقات ثم ان المتلاقيين ضربان لضرب الاول  
 متساويان وهما الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر  
 كالأسان والناطق والضرب الثاني متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق  
 أحدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ثم ان الآخر صدق على جميع افراد الاول  
 فالآخر أهم مطلقا والاول أخف مطلقا مستحيا الحيوان والاسنان وإن صدق

أى الآخر على بعض افراد الاول فكل منهما أهم من الآخر من وجه وأخص  
 من وجه ~~صكا~~ الحيوان والايض والقسم الثاني من قسمي المتعلقين المتباينين  
 وهما الشئان اللذان لم يشتركا في موضوع أى لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد  
 في زمان واحد ثم ان المتباينة بين ضربان الضرب الاول مالا موضوعه كالانسان  
 والقرص والضرب الثاني ماله موضوع ~~لص~~ لكن امتنع اجتماعهما فبعض من جهة  
 واحدة في زمان واحد ويسمى الضرب الثاني متباينين والضرب الاول متباينين  
 غير متباينين ثم ان المتباينين على أربعة أوجه لانهما ان كانا وجوديين وأمكن تعقل  
 أحدهما بالذحول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض وفسر السند الشريف  
 الوجوديين في حاشية الاصفهاني بقوة أى مالا ~~يكون~~ السلب جزأ لأحدهما  
 أقول فالمراد من العدى حيث ذكره في السابق ما يكون السلب جزأ من مفهومه ثم أقول  
 الوجودى بهذا المعنى أهم من أن يكون موجودا في الخارج ومن أن يكون أمرا  
 اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودى ههنا الى المتباينين  
 أبضام أنهم مالا يساوي وجودين في الخارج ثم المفهوم من شرح الواقعات المتضادين  
 شرط آخر وهو أن يكونا موجودين في الخارج لانه تقي التضاد عن الحسن والقبح  
 والحل والحرم في الادفغال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة  
 الشرع وغضالته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لابد أن يكونا معنيين بوجودين  
 ثم قال اعلم أن كل مالا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان  
 العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم ~~يكن~~ تعقل أحدهما بالذحول عن الآخر فهما  
 ضاغان كالابوة والبنوة وان كن أحدهما وجوديا والآخر عدسيا فان اعتبركون  
 موضوع العدى مستمدا في وقت اتصافه بالعدى للاتصاف بالوجودى بحسب  
 شخصه أى شخص الموضوع فهما العدم والملكية المشهورة وان كل كوسج فان الكونية  
 عدم العينة مما من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتصقا ولا يقال الكوسج للأمرد  
 الذى ليس من شأنه العينة في ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستعداد  
 الوجودى أهم مما ذكر أولا فهما العدم والملكية الحقيقيان وذلك بان اعتبر قبوله  
 بحسب شخصه لكن لم يقيد قبوله بكونه في ذلك الوقت ليم مثل عدم العينة من الأمرد  
 أو اعتبر قبوله أهم من قبوله بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه أى  
 نوع الموضوع ليم مثل عدم العينة من المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للعينة  
 باعتبار حقيقة في ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القربى ليم مثل عدم البصر  
 بالنسبة الى القربى فان جنسه القريب أعنى الحيوان قابل للبصر باعتبار حقيقة  
 في ضمن الانسان مثلا ومن قبوله بحسب جنسه البعد ليم مثل عدم الحرمة  
 الارادية للبيل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذى هو فوق الجسد قابل للحرمة

الارادية باعتبار حقيقته في ضمن الحيوان وان لم يعتبر في العدمي كون الموضوع  
مستعد الانقسام بالامر الوجودي أصلا فهو ما لا يجاب والسلب وهذا أمران  
عقليان واردان على ما في العقل من النسبة والوجود له ما في الخارج والسلب  
أهم من أن لا يوجد ووضوعه ومن أن يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودي  
ومن أن يكون مستعدا له لكن لم يعتبر استعداد فيه أي في السلب ثم أن الإيجاب  
والسلب قد يكون في المقدر كالفرضية والافرضية وقد يكون في المركب ~~ككوزيد~~  
فريس وزيد ليس بفريس فان قلت أليس كونهما في المقدر شيئا ما سبق من أنهما  
واردان على النسب قلت ما لم يعتبر صدق الفرضية والافرضية على موضوع واحد  
لم يتصور التقابل بينهما كذا قاله الأصمغالي وفي المبحث الثالث عشرة فروع الفرع  
الأول أن المتين لا يجتمعان في محل واحد كالبيانين والحركتين المتينتين واليه  
ذهب الشيخ الأشعري ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما انفرع الثاني  
أن التقابل بالذات انما هو بين المعدم والممكن بين الإيجاب والسلب لان امتناع  
الاجتماع في هذين التقابلين انما هو بالنظر الى ذاتي المتقابلين وغيرهما من المتقابلين  
انما بقيت فيه التقابل لان كل واحد منهما ما يستلزم سلب الآخر ولولا لم يتقابلان  
معنى التقابل الثاني مثالان الأول ان السلب يلزم سلب الياسين وفيه انفرع الثالث  
أن الإيجاب والسلب لا يصعدان ولا ينحدان اذا اجتمع فيهما شرائط التسلط  
وأما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما أما المتصايفان فاعدم المحل أو تلحق المحل عنهما  
وأما الضدان فاعدم المحل أو تلحق المحل عنهما سواء انصف المحل حين تلحق بأمر وسط  
بينهما معبر عنه باسم وجودي كالقائمتين بغير الحار والبار فان المتصف بالفاتر  
ليس ببار ولا بارد أو معبر عنه بسلب الطرفين كاللا عادل واللا جائر فان المتصف بهما  
شال عن الطرفين وهو العدل والجور أو لم يصف المحل بالامر الوسط كالم يصف  
بالضدين كالشفاقي وهو لا لون له كالماء فانه كالم يصف بالبراد والباريان لم يصف  
باللون الوسط بينهما وأما العدم والممكن فيمكن كذا في عدم الموضوع وعدم اعتبار  
استعداد الموضوع المتصف بالعدمي الممكنة فان الموضوع حيث قد كمالا يصف بالممكنة  
التي هي الامر الوجودي كذلك لا يصف بعدم الممكنة لان عدم الممكن لا يطلق بحسب  
اصطلاحهم الأعلى عدم اعترفي موضوعه الاستعداد للممكنة الفرع الرابع  
المضافان يتلزمان طردوا معك أي متى وجد أحدهما وجد الآخر متى عدم  
أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والافتقار هو  
الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البديل بأن يكون أحدهما  
لا يعبئه لازمة للمحل مثل من المحل المستلزم للصحة أو المرض وقد لا يلزم أحد  
الضدين المحل فلا يمتنعان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما

ضدان ولا يلزم أحدهما المحل اذ يجوز ان لا يتحرك أصلا او يتحرك من الوسط ويمكن  
 بل ولا يمكن التعاقب في هذه الصورة لوجوب تقطع سكوت بين كل حركتين على ما هو  
 المشهور في أن السكون يمتلئ كلتا الحركتين وقد يلزم أحد الضدين المحل عينه  
 كيباض الخيل (الفرع الخامس) الاستقراء يدل على أن التضاد الحقيقي لا يكون الا بين  
 نوعين آخرين من درجتي تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فانهما  
 نوعان آخرين من درجتي تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية المبصرة وهي  
 تحت الكيفية المحسوسة اذ الجنس أهم من البصر وهي تحت مطلق الكيف وأيضا  
 دل الاستقراء على ان المتباينين لا يضاذهما شيء واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقص  
 بالحركة من الوسط والمستحكون فانهما أمران متباينان يضاذهما شيء واحد  
 وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون هذا الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة  
 ويقع ما ذكر أن التضاد المشهور لا ينحصر أن يكون بين نوعين آخرين وأن الشيء  
 الواحد يضاذا المتباينين تضادا مشهورا والفرق بين التضاد المشهور والحقيقي  
 أن الضدين هما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على  
 صاحبه وهما بهذا المعنى يسيمان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين أن يكون  
 بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد واليباض فانهما متقابلان متباينان في الغاية  
 دون الحركة والصورة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد واليباض ذلك  
 الخلاف والتباين فيسمى مثل الحركة والصورة على ذلك الاشتراك بالمتعادين وهما  
 داخلان في التضاد المشهور والضدان بهذا المعنى يسيمان بالحقيقيين وهو أخص  
 من المشهور والذكر فيما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوران (الفصل  
 السادس في العلة والمعلول) وفيه أربعة مباحث (المبحث الاول في أقسام العلة) العلة  
 الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة  
 وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة وجود  
 الشرائط وزوال الموانع وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة  
 وذلك غير واجب لان العلة التامة قد تكون هي الفاعل وحده كالفاعل الموجب  
 الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع ويستتبع ذلك ان شاء الله تعالى  
 ثم العلة الناقصة أربع لان ما يحتاج اليه الشيء اما أن يكون جزءا من الشيء أو مارجا  
 عنه اذ يقع أن يكون نفس المعلول والاول اما أن يكون الشيء به بالقتل وهو الصورة  
 كصورة السرير أو بالقوة وهو المادة كغالب السرير ويسمى العنصر والتقابل أما  
 تجميعها بالمادة فيا اعتبارها بالصورة المختلفة عليها أو ما تجميعها بالعنصر فيا اعتبارها  
 ببند أمها التركيب أو ما تجميعها بالتقابل فيا اعتبارها بمحل الصورة ومستعداها  
 والثاني أي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما أن يكون مؤثرا في وجود الشيء



المعلول وهو الفاعل أو يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل لاجلها صار قاعلا وهو الفاعل  
والضامة فان قلت قد تركزت بعض العلل الخاصة وهي اجتماع الشروط وارتفاع  
الموانع قلت انهما جزآن للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية  
والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشروط وارتفاع الموانع وقد يصح لان من ثمة  
المادة لان القابل انما يكون قابلا عند حصول الشروط وارتفاع الموانع كذا في شرح  
المواقف ثم ان هذه العلل الاربعة المذكورة قد تجتمع في معلول واحد كالمركب الصادر  
عن الفاعل المختار وقد تجتمع الثلاث كافي المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية  
حيث قد تجتمع الاثنان كافي البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة ولا صورة  
في البسيط وقد يوجد واحدة فقط كافي البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس ههنا  
الا فاعل فقط (المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات) المعلول الواحد بالخصوص  
يتمتع ان يجتمع عليه عدتان مستقلتان مستقلتان عنهما مستقلة في العلية اذ لو اجتمع  
على معلول واحد بالخصوص عدتان مستقلتان لكان واجب الوقوع على منهما  
لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما  
يكون مستغنيا عن كل منهما بالآخرى وقد فرض احتياجه اليهما معا اذ معنى اجتماع  
العلتين على معلول احتياجه اليهما معا وأما المتفادلان وهما المتعددان بالنوع فيعوز  
تعليمهما بعلمتين مستقلتين على معنى ان اسد المتأثير واقع باحدهما والآخر  
بالآخرى لاعلى معنى ان الطبيعة التوجية توجد في نفس الافراد من حلال مستقلة  
اذ ليس في الامكان الا لاشخاص كذا في شرح المواقف اعلم انه يجوز اسناد آثار  
متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الالة في نفس  
الناطقة التي تصدر عنها آثار شريطة آلتها وكذا ان تعددت المواد التي تقبل الاز  
منة كالعقل الفعال على ما زعمه الفلاسفة فانه يفيض الصور والاهراض عندهم على  
المواد العنصرية وأما البسيط الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير الة ومادة  
قابلة فيجوز عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول  
بأن جميع الممكنات المتأثرة كثيرة لا تحصى مستعدة بلا واسطة الى اقامة تعالى مع كونه  
منزها عن الترتيب والخصب ومستغنيا عن الالة والمادة اذ قد يحاق شي بالاحتمال  
ومنعه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد فاحتاجوا الى اثبات  
العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما أتى تفصيله وقالوا يصدر  
منه تعالى الا العقل الاول (المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشروط المؤثر) جزء  
المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحمله وشروط المؤثر ما يتوقف عليه  
تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيبوسة الحطب الجوارق لثباته  
فان احراق النار اياه يتوقف على يوبسسته ولا يتوقف علمه بتحقيق رات النار وهو

ظاهر (المبحث الرابع) قال الفلاسفة الشيء الواحد أي البسيط الحقيقي الذي لا تعدد  
 فيه أصلاً كالواجب تعالى لا يحسبكون قابلاً للشيء وفاعلاً لذلك الشيء قال في شرح  
 المواظف خلافاً للاشاعرة حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى صفات حقيقية زائدة على  
 ذاته وهي صادرة وقائمة (الباب الثاني في الاعراض) وهو من الأبواب الثلاثة  
 في كتاب الأول الذي هو في المعاني وقسمه أربعة فصول (الفصل الأول)  
 في المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهي خمسة مباحث (المبحث الأول)  
 في تعداد أجناس الاعراض اعلم أن تعريف المرض عند الاشاعرة موجود قائم  
 بخصيص قال في شرح المواظف هذا هو المختار في تعريفه لأنه خرج منه الاعدام والسلوب  
 إذ ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة بخصيص خرج أيضاً ذات الرب وصفاته  
 وأما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالخصيص وإنما اختاروه لأن المرض ثابت  
 عندهم في العدم أيضاً وأما تعريفه عند الفلاسفة فماهية إذا وجدت في الخارج كانت  
 في موضوع كأن تعريف الجوهر عندهم ماهية إذا وجدت فكانت لا في موضوع  
 قال في شرح المواظف أساسه يقولون إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية  
 في الجواهر والمرض ومن ثم لم يصدق حد الجواهر عندهم على ذات الباري تعالى لأن  
 وجوده تعالى عين ذاته عندهم أقول ولعلمهم اختاروا الموضوع في تعريف المرض  
 بدل المميز لادخال أعراض غير المميز وهو المجرى في التعريف تدبر (قائمة)  
 الصفة أهم من المرض كمال المواظف وأصل ذلك لأن الصفة تشمل السلوب والجواهر  
 الاعتبارية دون المرض فانه قسم من الموجود ثم إن الصفة التي هي أهم من المرض  
 تنقسم إلى ثبوتية وسلبية والثبوتية تنقسم إلى نفسية وهي الصفة التي تدل على  
 الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهر أو موجود أو ذاتاً أو شيئاً وقد يقال  
 هي ما لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد عليها وما لا العبارتين واحد  
 ومنه نرى وهي الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات كالتمييز وهو الحصول  
 في المعكانات والحدوث إذ معناه كون وجوده مسبباً بالعدم وقبول الاعراض  
 فإن كونه قابلاً لغيره إنما يقبل بالقياس إلى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى وهي  
 ما يحتاج وصف الذات إلى تعقل أمر زائد عليها ثم اعلم أن الاعراض أنقسامها عند  
 الفلاسفة وأنقسامها عند المتكلمين أما أنقسامها عند المتكلمين فنقول العرض  
 إما أن يخص بهي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات كالعلم والقدرة والارادة  
 والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وإما أن لا يخص بالحي وهو نوعان  
 الأول الأكران المتمصرة في أربعة أنواع الحركة والسكران والاجتماع والافتراق  
 والثاني المحسوسات بأحدى الحواس الخمس كالاصوات والألوان والروائح والطعوم  
 والحرارة وأخراتها وأما أنقسامها عند الفلاسفة فنقول المشهور وأخصها بالاعراض

المتدرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي (العصم) وهو مر من قبل القضية  
والتميزة لانه كالاعداد والشاير (والكيف) وهو لا يقبل القضية لانه وان قبلها  
بواسطة قضية موضوعية ولا يتوقف مقوره على تصور غيره كالاولان فالتقدير الاول  
يخرج الكم والتقدير الثاني الاراض القسمة وهي الاين الى آخر المقولات نحو سبع  
قال ملازاده اعلم ان ههنا سببا وهيئات عارضة للشيء محسوسة من تلك القسب  
فصول الجسم في المكان نسبة ينشأ وبين المصنوعان بينهما عرض للجسم هيئة  
وهكذا في البواقي فالارض القسمة اية مما هي تلك القسب انفسها أم الهيئات  
العارضة بسبب الاضطرابت مقالاتهم في ذلك (والاين) وهي هيئة تفصل الجسم  
بالنسبة الى مكانه أو حصول الجسم في المكان وهكذا أمر البواقي (والحق) وهي الهيئة  
الحاصلة للشيء من حصوله في الزمان (والوضع) وهي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب  
نسبة بعض أجزائه الى بعض وبسبب نسبة أجزائه الى الامور الخارجية من ذلك  
الجسم ولا اعتبار نسبة وضع الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا في ما عدا الوضع  
اختلفت هيئة القيام والاستلقاء ولا اكتفى بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها بل انما  
وضع القيام والاستلقاء (والاضافة) وهي هيئة تكون ما عداها مقولة بالقياس  
الى تنقل هيئة اخرى تكون اى تلك الهيئة ابصار مقولة بالقياس الى تنقل الهيئة  
الاولى سواء كانت الهيئتان مختلفتين كالبرة والبزرة أو متوافقتين كسبب لا حذرة  
من الجانبين والحاصل ان الاحتياج في التنقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف  
آخر لا يصحكون شي من الطرفين اضافة هكذا حقيقة الاصفهانية (والاين) وهي  
الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينقل بانتقاله كهيئة الحاصلة من التعم  
والتقسيم (والفعل) وهو التأثير في شيء كقطع المقاطع مادام قاطعا (والانفعال) وهو  
كون الشيء متأثرا من غيره كاتقطاع المتقطع مادام منقطعاً قال في اواقف قبل  
الوحدة والقطعة خارجتان عن المقولات التسع فيطال المحصر فبالا انسلم أم ما  
مرضان اذا لا وجود له ما في الخارج ولو لم يفهما لسا يجيبين لما اتخذهما اذ يجوز ان  
يكونا مقولين على ما فهمت بما قول اهرضيا والمحصر المذموم ولا عرض المندرجة  
تحت جنس قال في شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة به في أن الجوهر  
جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التي هي اجناس طالبة للموجودات  
الممكنة عشرة (المبحث الثاني في امتناع انتقال الاراض من محل الى محل) وذلك  
بما اجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار للجسم  
فان واحدة التفاح تنقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنقل من النار الى ما يجاورها  
فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني شخص آخر مماثل للاول يحسده الله تعالى  
عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمعاينة وعند الفلاسفة العقل الفعال

يفرض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له  
 بسبب المجاورة أو المماسسة (المبحث الثالث) لا يجوز قيام العرض بالعرض  
 عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة فاعلم بالحرص على القناعة بالجسم  
 عند الفلاسفة وأما عند المتكلمين فهما قائمان بالجسم استدلال المتكلمون بأن معنى  
 قيام الشيء بالمحل أنه تابع للمحل في التصرف فالمحل يجب أن يكون متصرفا بالذات ليصح  
 ككون الشيء تابعه في التصرف والتخصيص بالذات ليس إلا الجوهر واعتراض عليه  
 بأننا لنسلم أن معنى القيام التبعية في التصرف بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاستتصاص  
 التام وهو أن يتضمن ذلك الشيء ذلك الغير بحيث يصير الأول نعتا للثاني فإن  
 صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تخصيصه فالاستتصاص التام هو أهم من  
 التبعية في التصرف ولو سلم أن معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التصرف فلانسلم أنه يجب  
 أن يكون المحل متصرفا بالذات لجواز أن يكون تصرف المحل تبعيا لتصرف محل آخر وهو الجوهر  
 (المبحث الرابع) ذهب الشيخ الأشعري ومنبعوه من محقق الأشعرية إلى أن العرض  
 لا يبقى زمانين فالعرض إما أن يمتنع عليه أو واقعهم على ذلك النظام والكسبي من قدماء المعتزلة  
 وأحد مناهجهم ويتخذ آخر مثله وواقعهم على ذلك النظام والكسبي من قدماء المعتزلة  
 وقالت الفلاسفة وجوه والمعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات  
 والأصوات استدلال الشيخ بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وأجيب عنه بجمع  
 عرضية البقاء فإنه أمر عدوي ومنع استعمال قيام العرض بالعرض (المبحث الخامس)  
 في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اعلم أن قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين  
 له ثلاثة معان الأول أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر  
 وبطلانه يذهبى إذ يجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر قال  
 في المواقف ولم نجد له مخالفا إلا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات جوزوا  
 قيام نحو الجوار والقرب والاختلاف وغيرها من الإضافات المتشابهة بالطرفين والحق  
 أن هنا قرينين وجوارين واختوتين متشاركين في الحقيقة النوعية فالقرب القائم  
 بأحد ههما مغاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحد نوعا الثاني وهو الذي لا نزاع  
 في جوازه أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل  
 بمحل يتقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء  
 من العرض في جزء من محله فيصير المجموع كالإلى المجموع ولعل مثاله الهيئة  
 السريرية القائمة بالسرير المنقسم إلى قطع الخشب والحياة القائمة بالأعضاء  
 أن قيل بقبول الحياة للانقسام الثالث أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل  
 للانقسام بمحل منقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا وهو محقق  
 فيه جوازه الفلاسفة كما في الوحدة القائمة بمجموع العشرة والتثنية القائمة بمجموع

الاضلاع الثلاثة المحيطة بسلح واحد والحياة القائمة بنبذة مجبوزة الى اعضاءه وكل  
 من لم يجوز هذا التقسيم يمنع وجودية الوحدة والتلخيص لغير جملين العرض ومنع  
 عدم قبول الحياة الانقسام لغير المناسل من محل النزاع أي من القسم الثالث  
 ويدخل في الثاني (الفصل الثاني في مباحث الكم) وهي خمسة (المبحث الاول)  
 في أقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى أجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل  
 ويسمى العدد والمراد بالحد المشترك ما تشترك فيه وتنبه الى الجزئين واحدة كل نقطة  
 بالقياس الى جزي أي الخط قائم ان اعتبرت نهاية لاحد الجزأين يمكن اعتبارها نهاية  
 للجزء الآخر أيضا وان اعتبرت بداية يمكن اعتبارها بداية للآخر أيضا والحد المشترك  
 يجب كونه مخالفا للتوابع لما هو حده واما ان ينقسم الى أجزاء تشترك في حد واحد  
 وهو الكم المتصل وهو ان لم يكن فارقا له ان كان فارقا له فهو المقدار  
 ثم المقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح وان  
 انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم العلوي ويسمى القطن أيضا وهو حشو ما بين  
 السطح والجسم العلوي مرن قائم بالجسم الطبيعي والسطح قائم بالجسم العلوي  
 ونهايته وانط قائم بالسطح ونهايته والنقطة قائمة بالخط ونهايته ثم ان الحد  
 المشترك بين جزي الزمان هو الان وبين جزي أي الخط هو النقطة وبين جزي أي السطح هو  
 الخط وبين جزي أي الجسم العلوي هو السطح ثم ان القطن ان اعتبرته نزولا فصمق وبهذا  
 الاعتبار يقال حتى البئر وان اعتبرته صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك المناة  
 وقد يطلق الطول على البعد الممروض أولا والعرض على البعد الممروض ثانيا فاطحا  
 للأول والعرض هو البعد الممروض ثالثا فاطحا لكل واحد من الاثنين وقد يقال  
 الطول أيضا للامتداد الا تخد من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع  
 الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الا تخد من بين الاندات أو ذوات الاربع الى شمالها  
 ويقال العمق للامتداد الا تخد من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع  
 الى الارض وقد يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يستلزم فيه جهة وله  
 مفروضا أولا وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طوي بل أي له بعد واحد ويقال  
 العرض له امتدادان وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عرض  
 ويقال العمق القطن وهو حشو ما بين السطح والجسم العلوي وبهذا المعنى  
 قيل ان سمك جسم فهو في نفسه عمق وقد قيل الماويل لاطول الامتدادين  
 المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور وبين الجهور ويقال العرض لا قصرهما  
 كذا في المراتب وشرحه (المبحث الثاني) الكم اما الكم بالذات وهو ما يكون كافي نفسه  
 كاذكروبيد أقسامه وهو موصوف بالذات واما الكم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة  
 الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم أو كيف أو غير ذلك ولعل معنى عرض الكمية

عروض قبول الانقسام وأقسام الكم بالعرض أربعة القسم الأول ما هو محل الكم  
 بالذات وهو ضربان الضرب الأول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فإنه محل الجسم  
 العلوي والضرب الثاني محل الكم المنفصل كالجسم المتعدد فإنه محل العدد  
 فالجسم في الضرب الأول كم متصل بالعرض وفي الضرب الثاني كم متصل  
 بالعرض القسم الثاني ما هو حال في كم بالذات كلفظه القائم بالسطح لأن الفومين  
 قيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا في شرح المواصف ولعله ضربان أيضا الضرب  
 الأول ما هو حال في كم متصل كما ذكر والضرب الثاني ما هو حال في كم متصل  
 كالامكان القائم بالعدد على القول بوجود الامكان القسم الثالث ما هو حال في محل  
 الكم وهو ضربان الضرب الأول ما هو حال في محل الكم المتصل والضرب الثاني  
 ما هو حال في محل الكم المنفصل ومثاله ما على ما في شرح المواصف كالسواد فإنه مع  
 الكم المتصل الذي هو المقدار محله ما الجسم وإن اعتبر تعدد الجسم كن السواد  
 مع الكم المنفصل الذي هو العدد متعدين في المحل كالسواد في نفسه من قبيل الكيف  
 لكنه على الأول كم متصل بالعرض أي بواسطة المقدار المحال معه في الجسم وعلى  
 الثاني كم متصل بالعرض أي بواسطة العدد المحال معه في الجسم المتعدد  
 والقسم الرابع من أقسام الكم بالعرض ما هو متعلق بغير عرض له الكم بالذات كالقوة  
 الفلكية هي مبدأ الحركات الفلك والحركات ليست كم بالذات لأنها من قبيل  
 الاعراض التسمية بل هي هنا كم متصل بالعرض لاظهاره على الزمان أو العدد  
 فيعرض للحركة الكمية المتصلة أو المنفصلة متناهية وغير متناهية بحسب تناهي  
 الزمان والعدد وعدم تناهيها ثم تعرض تلك الكمية للقوة المتصلة بالحركة وتلك  
 يقال لقوة أنها متناهية أو غير متناهية ومعنى تعلق القوة بالحركة كونها مبدأ لها وهو  
 ضربان الضرب الأول ما هو متعلق معروض الكم المتصل كالقوة الفلكية فإنها عند  
 الفلاسفة مبدأ حركات غير متناهية بحسب الزمان قال في شرح المواصف في المقصد  
 التاسع من مقاصد الابن الحركة ليست كم بالذات فأنه لمن المخلوقات التسمية لامن  
 مقولة الكم بل هي كم بالعرض وقال في موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكانها  
 أي الحركة محسلة في الزمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لاظهارها  
 على الكم المتصل بالذات كالقوة التي هي مبدأ الحركة كم متصل بالعرض أيضا تعلقها  
 لاظهارها التي هي الحركات والحاصل أن القوة كم بواسطة آثارها التي هي الحركات وهي  
 أيضا كم بواسطة ما تنطبق عليه من الزمان كالقوة كم بواسطة الضرب الثاني ما هو  
 متعلق معروض الكم المنفصل وذلك كالقوة الفلكية أيضا فإن الحركات التي هي  
 آثارها إذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تكون تلك القوة  
 متعلق معروض الكم المنفصل فتكون كما متصلا بالعرض اعلم أن كون الحركات آثارا

القوة التي هو على اعتقاد الفلاسفة وأما عندنا فجميع الأشياء مستندة إلى الله تعالى  
 ابتداء بلا واسطة وقال في شرح المواهب وقد يكون الشيء كاستمالة الذات وكاستمالة  
 بالعرض كل زمان فانه يصحكم متصل بالذات لأن اجزاءه تتلاقى على حدة مشتركة وهو  
 الآن وتنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على  
 المسافة التي هي كم متصل بالذات فيكون كاستمالة بالعرض أيضا (المبحث الثالث)  
 في علمية هذه الكميات أعنى العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليل  
 قال المتكلمون العدد لا وجوده في الخارج أتركب من الوحدات التي هي اعتبارات  
 عقلية وأما المقادير التي هي الجسم التعليل والسطح والخط فالتكلمون أنكروها أيضا  
 بمعنى أنهم ليست بوجودات زائدة على الجسم أذهب يقولون بالخط والسطح الجوهرين  
 للجسم كإسباني وأنما أنكروها بذلك المعنى لأن الجسم عندهم مركب من أجزاء  
 لا تتجزأ ولا اتصال بين الأجزاء عندهم إلا أنه لا يصح اتصالها بغير المتصل  
 فكيف يسلم عندهم أن في الجسم أمرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم  
 إذ ليس هناك إلا الجوهر الفردي فإذا انطلمت في حته واحد حصل منها أمر منقسم  
 في جهة واحدة تسمى بعضهم خطا جوهريا وإذا انطلمت في حتين حصل أمر منقسم  
 في حتين وقد يسمى سطحيا جوهريا وإذا انطلمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى  
 جسما اتفاقا وانظروا من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لها إلا الجسم أو  
 أجزاؤه وكما هي من قبيل الجواهر فلا وجود لها بحد ذاتها عرض اما خط أو سطح أو جسم  
 تعليل كما زعمت الفلاسفة كذا في شرح المواهب والنقطة عند المتكلمين عبارة  
 عن الجوهر الفردي والسلسلة من الأجزاء التي لا يجوز أن تكون لها اتصال الجسم  
 في الحقيقة فثبتوا تلك المقادير العرضية (المبحث الرابع الزمان) أنكر المتكلمون وجود  
 الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وقالوا أنه أمر اعتباري لا وجوده في الخارج  
 وذهب الفلاسفة إلى أنه موجود في الخارج قال في شرح المواهب مذهب الأشاعرة  
 أن الزمان متعدد معلوم بقدره يتقدمهم إزالة لاهامه وقد يتعاضد كسر التقدير بين  
 المتبقيات فيقدر تارة هذا بذات أو أخرى ذاتا بهدا وانما يتعاضد كسر بحسب طاهو  
 متصور معلوم الخاضع لغيره فإذ قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس أن كان  
 الخاضع الذي هو السائل مستحضر طلوع الشمس ولم يكن مستحضر المهي زيد  
 ثم إذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيدان لكن السائل مستحضر المهي زيد  
 دون طلوعها الذي سئل عنه ثم إن الفلاسفة اختلفوا في الزمان فقال بعضهم أنه  
 جوهر مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لانه يذون واجبا بالذات  
 وهذا أقبح فذهبوا من أفرادهم أن يقولون لا كذا وقال بعضهم الزمان هو الفلك  
 الأعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الأعظم وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو

قولنا بطلان ما به (المبحث الخامس) في المكان أو رده المصنف في بياض  
الكم لانه من قبيل الكم عنكم يقول انه السطح الباطن اعلم ان المكان امر موجود  
في نفس الامر اتضاها انه عند المتكلمين هو البعد مجرد المقر ومن الممتد في جميع  
الجهات انه الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كالماء الغاطس  
مير في بعض منواته ومذهب المتكلمين انه لا شيء يصح ان يسمي بغيره لا في ذاته  
انه معدوم في نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم انه لا ثبوت للمكان الا مجرد في  
التوهم فيكون معدوما في نفس الامر فمن أين علم ان امرادهم بالاشئ الاثني  
في الخارج دون نفس الامر قلت من انهم لا يطلقون الوجود والمعدوم الا على  
ما يحسبه موجودا خارجيا أو معدوما خارجيا انتهى أقول وعلى هذا فيكون  
المكان أمرا موجودا لا يشاق مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود  
في الخارج مجرد عن المادة الذي يتقذفه الجسم وعند ارسطو هو السطح الباطن  
الجسم الحاوي المحاس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعليه المتأخرون من  
الفلاسفة كابن سينا والفارابي واتباعهم ما قال في شرح المواقف لا مزيد لاحتمالات  
المكان على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتعقيق وأما الحاشية فانهم يطلقون  
لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيعلون الارض مكانا لحيوان دون الهواء  
المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكان الترس الا القدر  
الذي يمنع من النزول وهو مقدار درهمين رأس القبة (تقنة) اعلم ان المتكلمين  
لما ذهبوا الى ان المكان هو البعد مجرد الموهوم الممتد في جميع الجهات يجوز في ان يخلأ  
ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة ان خلا ذلك فهم يجوزوا ان يخلأوا وسلكوا عليه بأه  
لورفع صفحة ملساء من مثلهما دفعة تلتلا الوسط عن جميع الشواغل أول زمان  
الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بأن المكان هو السطح وأما من قال بأن المكان  
هو البعد مجرد الموجود فانهم وأن منعوا وجود معدوم حال عن الشاغل لكنهم  
اختلقوا فيه ضدهم يجوز وجود معدوم وجودا شاعل عن الشاغل وبعضهم لم يجوزوه  
فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في وجود ان خلا وهو البعد الخالي عن الشاغل لكن  
يقول المتكلمون ذلك البعد امر موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض  
من الفلاسفة ان ذلك البعد امر مجرد موجود في الخارج وبالجملة ان الفلاسفة اتفقوا  
على امتناع ان يخلأ بمعنى البعد المقر ومن ثم ان النزاع المذكور اعلاه في ان يخلأ داخل  
العالم وأما ان يخلأ خارج العالم فهو معدوم متفق عليه والنزاع في نسبة ذلك ان خلا معدوم  
فانه عند الفلاسفة معدوم محض وفي صرف بيبته الوهم وقد روي من عند نفسه ولا عبرة  
بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر لحقه ان لا يسمى بمدا ولا خلا أيضا وعند المتكلمين  
هو معدوم كالفروض فيما بين الاجسام على رأيهم كذا في شرح المواقف (الفصل



الثالث في الكيف الاستمرار على المحسوس وهذا هو قوله في أقسام أربعة الكيفيات  
المحسوسة بأجدي الحواس الخمس الطاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات  
المتحدة بالكليات والكيفيات الاستيعادية وقليه برهن الاخيالا استعدادات  
أما القسم الأول أعني الكيفيات المحسوسة فتنقسم إلى خمسة (المبحث الأول)  
في أقسامها علم أن الكيفيات المحسوسة أن كانت مضافة كصفة الذهب وحلاقة  
الصل صحت اتصاليات وإن كانت غير مضافة كصفة الجبل وسفرة الرجل صحت  
اتصالها بتوحيات الأولى بالاتصاليات لانفعال الحواس منها عند الاحساس بها  
وأما الثانية فليست بالاتصاليات لانفعالها في التعبد والتغير ونقل اسم الاتصال اليها المشابهة  
ثم إن الكيفيات المحسوسة تنقسم أيضا بأقسام الحواس الخمس الطاهرة إلى خمسة  
أقسام (القسم الأول الملوسات) وهي حرارة البرودة والرطوبة والجسوسة  
والخشونة والنعومة واللينة والصلابة واللين واللينة والخشونة وهي الأربع الأولى كيفيات  
أول التكيف الباشط المنصريف ثم آتت وبقيصة الباشط تتكيف المركبات بها ثانيا  
(القسم الثاني الجبرات) وهي الألوان والأضواء (القسم الثالث المسجوعات)  
وهي الأصوات والحرور (القسم الرابع المذونات) وهي الطعوم (القسم الخامس  
المشعومات) وهي الروائح (المبحث الثاني) في تصنيف الملوسات الحرارة والبرودة من  
أظهر الملوسات وأبينها وهما كيفيتان فعليه أن تفعل الصورة واسطهتسا في مادة  
الجواهر انفعالا مثل التفريق والجمع والحرارة تقتضي تفرق الأجزاء المختلفة لطافة  
وكثافة وجمع الأجزاء المتماثلة من حيث انها تفقد الميسل المسعد بواسطة التسخين  
فالركب من الأجسام المختلفة في الطافة والكثافة إذا أثرت الحرارة فيه تسعد  
اللطيف فاللطيف فإن اللطيف أقبل نصيبا كالأجزاء التي هو أقبل من الأرض  
والأقبل يبادر إلى التصعيد قبل الأبطأ تفرق الأقسام المختلفة الطبائع التي حدث  
الركب من التماسها في عدم هذه تفرق الأجزاء كل جزء إلى حالته كانه يقتضي طبعه  
الأذا كان للاتمام بين الأجزاء شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف  
أربعة أقسام الأولى أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة  
تفيد سبلا مودورا من غير تفرق كالقالب في الذهب فإن الاتمام لما كان شديدا لم يفرق  
الحرارة على التفرق فإذا ما كان اللطيف إلى التصعيد جذبه الكثيف إلى الانحدار  
فيعد شيلا ن ودوران والثاني أن يكون الكثيف غالبا في الغاية فيعد الحرارة  
حفظا تليفا كالخشب والثالث أن يكون الكثيف غالبا في الضاية فالحرارة في  
لا تفيد تليفا كالقالب المعدنية والرابع أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف  
تفيد الحرارة حيث تصعد بالكلية أن قوت كالنقط أقول ولم يفرقوا عند غلبة  
اللطيف بين أن يكون غالبا في الغاية وبين أن يستكون غالبيا في الضاية ثم علم أن

الحق الشريف قال في حاشية الاصفهاني ان كون الحرارة مختصة بتفريق التثقلات  
 وجميع التثقلات انما هو اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة  
 لطافة وكثافة واما اذا أثرت في الجسم البسيط كالماء فاقادت تفريق التثقلات وجميع  
 التثقلات اقول وذلك لان الحرارة تفعل الماء هو بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزاء  
 الماء هو فذلك الجزء قد تفرق عن محاذها الذي هو الجزء الا سحر الباقي من الماء  
 واجتمع بمخالفته الذي هو الهواء ثم ان الاشبه ان الحرارة الغريزية أي الطبيعية  
 الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة لحرارة النار في الحقيقة لان الحرارة النارية  
 معدومة للصحة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وحسب كذا الحرارة الفاضلة عن  
 المعتكرا كبر الحرارة الشمسية مغايرة لحرارة النار في الحقيقة وعلم الشريف  
 في حاشية الاصفهاني بان حرارة الشمس توزع في عين الاعشى بخلاف حرارة النار  
 وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المتكسر ووتها أي شدتها عند  
 تقاض الناصر بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليها التجربة  
 واما البرودة فهي كيفية وجودية فيما بيننا وبين الحرارة تضاد لانها وجودية  
 تتعاقبان على محل واحد فيهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو باطل  
 والرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعاليتان يجعلان المادة مستعدة لان تتفعل عن  
 الغير لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفريق والاتصال والانفصال  
 واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة هي قول الامام هي البلة  
 المتضمنة لسهولة الاتصال بالغير والاتصال عنه قالما رطب والهواء ليس كذلك  
 لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء لانه الصق من الماء لانا نقول انه وان كان  
 الصق الا انه يتصل بعسر وسهولة الاتصال معتبرة أيضا في الرطوبة والماء كذلك  
 فهو أرطب من العسل وذكر الشريف في حاشية الاصفهاني ان من الاجسام ما هو  
 رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي استحباب الرطوبة في مادته ومنها  
 ما هو مبتذل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتسحق به  
 أو نفذ في جوفه أيضا ولم يحد لنا وذلك الجوهر أي الماس حيث لا أي حين الاتصال  
 والتفوذ يسمى بلة ومنها ما هو منتقع وهو الذي تفتد في أجهاته ذلك الجوهر وأما  
 لنا ثم في المصنف لمفسر الرطوبة بالبلة تعلقا عن الاحكام اعترض عليه السيد الشريف  
 بأن الرطوبة تطلق على البلة والبلة هي الجوهر الجاري على سطوح الاجسام  
 والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام هنا  
 في الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لا في الرطوبة التي بمعنى البلة لانها  
 من الجواهر المهم الا ان تطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في إطلاقها والاتصال

الآن المشهور في استعمال الميل ما ذكرناه انتهى حاصله أنه ينبغي أن تفسر الرطوبة هنا  
 بالكيفية ثم اطمأن الرطوبة غير السيلان لأن السيلان عبارة عن حركات توجد  
 في أجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس فمع بعض تلك الأجسام بعضها  
 حق لو وجد ذلك في التراب كان سيالاً مع أنه ليس برطب (نقطة) قال السيد الشريف  
 في حاشية الاصفهاني الاقوال في حاشية الكيفية بين أي الرطوبة والبوصلة أظهر  
 من الفعل كما أن الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الاشتغال وأن حركات السكن  
 فاعلة ومقطعة لحدوث منها المزاج انتهى وسبب تفسير المزاج وأما الخفة فهي قوة  
 يحس من محالها وهو الجسم الثقيل كالهواء مدافعة صاعدة عن المركز إلى جانب  
 اليمين كافي الزق المنفوخ المسكن في الماء وأما الثقل فهي قوة يحس من محالها بواسطتها  
 مدافعة هابطة إلى المارح كجسده الانسان من الجو إذا أكنه في الجو فسر  
 فكل منهما مبدأ المدافعة لنفس المدافعة ويسمى المتكاملون الخفة والثقل اعتماداً  
 والاعتماد ميلاً طبيعياً والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتكسر في حيزه الطبيعي  
 كالجسم الفضل الحاصل في المرحضة إذا لوجد ذلك الميل فهو ما حصل من الحيز  
 الطبيعي إلى غيره وهو باطل لأن الحيز الطبيعي مطلوب لا مهرب عنه وما حصل إلى  
 الحيز الطبيعي وهو أيضاً باطل لامتناع طلب الحاصل قال السيد الشريف في حاشية  
 الاقوال هنا في هذا اعتماد في الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مبدأ المدافعة فيجوز أن يكون  
 في ذلك الجسم مبدأ المدافعة إلى الحيز الطبيعي لا يمكن لم توجد المدافعة بالفضل  
 لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعي ثم إن الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون  
 نفسانياً بأن يكون منبعثاً عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره  
 بآرادته ولعل المراد اعتماده على ما ليس بأسفل منه إذا اعتماده على ما هو أسفل منه  
 يوجد منه الميل الطبيعي أيضاً والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبيعياً  
 بأن يكون منبعثاً عن نفس ذي جسم غير ذي ارادة كافي الزق المنفوخ المدكس في الماء  
 وقد يكون نفسانياً بأن يكون منبعثاً عن شيء خارج عن الجسم المائل وذلك الشيء  
 الخارج هو القاسم كبل الحجر المرمى إلى فوق وقد يجمع الميلان إلى جهة واحدة  
 كافي الحجر المرمى إلى أسفل فإن فيه ميلاً طبيعياً ونفسانياً وإلى الانسان الساكن من  
 الجبل بآرادته فإن فيه ميلاً نفسانياً وطبيعياً وقد يجمع الميلان إلى جهتين انفسانياً  
 الميل بالقوة التي توجب المدافعة لنفس المدافعة كافي الحجر المرمى إلى فوق فإن فيه قوة  
 نفسانية توجب المدافعة إلى فوق وقوة طبيعية توجب المدافعة إلى تحت لكن لم توجد  
 مقتضى القوة الشابتة لمنع القوة النفسية منه والدليل على وجود القوة الطبيعية  
 في الحجر المرمى إلى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين إلى فوق بقوة واحدة  
 في السرعة والبطء إذا اختلفا في الشغل والسرعة لأن الميل الطبيعي في الحجر الكبير

أعظم مما في حجر الصفر والحال أن ذلك الميل إلى جهة غير جهة الميل القسري  
 فتكون المحاذقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فتكون حركته أبداً  
 والصلابة بمخالفة الغامض واللين عدم مخالفة الغامض وقيل الصلابة كيفية تقتضي  
 عدم قبول القسور إلى الباطن ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير مبال قال  
 في الكشف قوام الشيء ما يقام الشيء كقولك هو ملال الأمر لا على الأمر وإنما كان  
 للجسم قوام غير مبال لا يتقبل عن وضعه ولا يمتد ولا يفرق بسهولة ثم إن عدم  
 قبول القسور وعدم التفرق إنما يكون بسبب اليوسة واللين كيفية تقتضي قبول  
 القسور إلى الباطن ويكون للجسم قوام مبال فتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يفرق  
 بسهولة وإنما يكون قبول القسور بسبب الرطوبة وتماسك بسبب اليوسة فتكون  
 الصلابة واللين حيثما سئل من الكيفيات الاستعدادية لقبول القسور وعدم  
 قبوله أقول فالجسم اللين يتكون بين الرطوبة واليوسة والملاصحة على استواء  
 وضع أجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها  
 أخفض وبعضها أرفع فعلى هذا الملاصحة والخشونة من مقولة الوضع إذا فسرناها  
 بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الأجزاء ولا استوائه فينتدح كونان من مقولة  
 الكيف (المبحث الثالث في تحقيق المبصرات) أما الألوان فأظهر المحسوسات ماهية  
 وهيئة أي وجودها قبل لا حقيقة لشيء من الألوان أصلاً والبياض يتقبل من مخالطة  
 الهواء للأجسام الشفافة والمتصرفة جيداً كما في الثلج والبوار المحسورق والسوا  
 يتقبل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء على محقه أمول لكل هذا التماسك يقول إن  
 أصل الألوان السواد والبياض خطا فلذا لم يترك غيرهما والحق أن السواد والبياض  
 كقيمتان حقيقتان فالتحتم بالجميع في الخارج وأن ما جعل ذلك القائل سبباً لفصل  
 السواد والبياض قد يكون مبيهاً لحدوثهما في الخارج ثم إن المشهور أن أصل الألوان  
 السواد والبياض وباقي الألوان يتحرك بينهما وقيل أصل الألوان السواد  
 والبياض والحمرة والخضرة وزعم ابن سينا أن وجود الألوان مشروط بالضوء  
 وأن اللون من عدم الضوء غير موجود بل هو على بل عند عدم الضوء يكون الجسم  
 مستعداً لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستدلال بعدم الإبصار بها في الظلمة  
 واعتراض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرطاً لبصارها (فرع) من الناس من  
 فهم في السواد لا شدة اجتماع سوادين فيجوز اجتماع الثلج وفي السواد الضعيف  
 اجتماع سوادين في محل واحد فيجوز اجتماع الفسدين في محل واحد  
 لكن هذا باطل بل السواد للشديد هو السواد الصرّف وهو الذي لم يختلط به شيء من  
 أجزاء البياض وغيره من الألوان والسواد الضعيف هو الذي اختلط به أجزاء صفار  
 تضاده اختلاطاً لا يميز الحس بعضها من بعض وأما نقص الأمر فالجزم بالسواد

في موضع غيره وضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد وإنما  
 الاضواء خفيفة بل إنما أجسام شغافة تنفصل عن المضي كالشمس والحق أنها عرض  
 قائم بالمضي مستطول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل له كضوء الشمس قائم  
 عرض قائم بها بعد حصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل لنفسه وقبل الضوء  
 الماثل هو منع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كما في البثور إذا كان في الظلمة فإنه  
 يحس بضوئه دون اللون ثم إن من أضاء ما هو ضوؤه أو هو الضوء الحاصل  
 في الجسم من مقابله المضي فإذا كان ضوءه الحاصل على وجه الأرض وقت الاسفار  
 وعقب غروب الشمس فإن وجه الأرض صار مضيئاً في هذين الوقتين بالهواء  
 الذي صار مضيئاً بالشمس وكذا ما داخل البيت ومحت الشجرة بعد طلوع الشمس  
 وكذا ضوء الحاصل لوجه الأرض من مقابله القمر لأن نور مستفاد من الشمس  
 ويسمى الضوء الثاني مطلقاً نوراً وظلاً أيضاً إن حصل في الجسم من مقابلة الهواء  
 الذي صار مضيئاً بالشمس والضوء الذي يفرق على الأجسام أي ينعكس حسنة  
 يحيى ويذهب يسمى لها ما ثم إن المعاني إذا كان ذاتياً يسمى شعاعاً كشمس الشمس  
 فالشعاع مقول بالاشارة الماثل على الضوء الضعيف الحاصل من مقابلة المضي  
 لذاته وعلى المعاني الذاتي وإن لم يكن المقام ذاتياً يسمى برقاً كالقمر  
 إذا وضعت في مقابلة الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء مما شأه الضوء  
 فإن الشيء الذي انتهى منه الضوء صار مظلماً فتكون الظلمة عدم المذكة فيل يخرج  
 بقوله مما شأه الضوء المجرى فإنها مع أنها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة وليس  
 من شأنها الضوء وقبل الظلمة مسكينة تقع الأبعاد فالتقابل مما جندت قابل  
 التضاد (المبحث الرابع في تحقيق المسموعات) وهي الاصوات والحروف والصوت  
 عند القلاخفة كيفية تعرض للهواء لتقوية الحاصل به إما أن يهز في عينة قال  
 المصنف والمشهور أن السبب لا كثر للصوت غزير الهواء يقرع أي أماس عتيف  
 أو قطع أي تفرق عتيف والمشهور أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء  
 المتقوِّح الحامل للصوت إلى الصماخ لا نادراً بل من بعيد من يضرب الماء على  
 الخشبة تشاهد الضربة قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل  
 للصوت إلى السامعة بل أن مجازة للهواء المتكيف بالصوت تجوز وتكيف بالصوت  
 أيضاً وهكذا إلى أن تجوز وتكيف به الهواء الزاكن في الصماخ فتدرك السامعة وهي  
 قوة مستودعة في العصب المبروش في مفر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء

الجوارح الصوت أن الصوت يتشغل من الهواء الاتحالي به بل يقبض المبدأ في الهواء  
 الجوارح ولا يستعداده صوراً يماثلها فلا يلزم انتقال العرض قال في شرح المقاصد الصوت  
 عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لقوى الهواء والقرع والقطع كسائر  
 الحوادث وكثيراً ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان  
 الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والحوادث عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب قوته  
 الى آخر ما قال والحروف أصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الأصوات عن بعض  
 آخر يشارك في الثقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهاني والسيد الشريف  
 والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعريضة حروف المد واللين وهي الالف  
 والواو والياء سميت هذه الحروف بهذا اقتضاء امتداد الصوت لأن هذه الحروف تحصل  
 بإشباع الحركات الى مصوتة وهي ما عدا حروف المد واللين سميت بعدم اقتضاءها  
 امتداد الصوت قال السيد الشريف سميت واصحت بمعنى والمصوتة هي صيغة الفاعل  
 بمعنى الصامتة وتسمى هذه الحروف بالصوامت أيضاً والصداء بالمدوت يحصل من  
 انصراف هواً ممتوجع عن جبل أو جسم أملس (المبحث الخامس في تحقيق الطعوم)  
 وأصولها تسعة المارة والحراقة والمالوحة والعفوسة والجوضة والقبض والحلاوة  
 والدمومة والتفاحة ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى والمصار الاصول  
 في التسعة باعتبار القابل والفاعل وبين ذلك أن الطعم له جسم قابل له وهو ما أن  
 يحصل كون كميئاً ولطيفاً أو معتدلاً أو أي الطعم فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة  
 والمعتدل يتم ما تقتضيه الحرارة في الجسم الكثيف المرادة وفي اللطيف الحراقة وفي  
 المعتدل المارسة وفي البرودة في الكثيف عفوسة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان  
 وباطنه وفي اللطيف جوضة وفي المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط  
 وفي المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاحة والتفه  
 يطلق على معنيين محتملين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن  
 لا يحس بطعمه لشدة تمكثفه بحيث لا يعمل منه شيء مجمل طعم اللسان كالتعاس  
 وللتفاحة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من الطعوم لا الاول كذا في الاصفهاني  
 وههنا اشكال وهو أن التفاحة التي فعلها المعتدل في المعتدل ان كانت بالمعنى الاول  
 فلا وجه له حسه وما في بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثاني فهو فاسد لأن مثل  
 التعاس متصف بما يحس أنه ليس بمعتدل بل كثيف صكماً ذكر وقد يجتمع في الجسم  
 الواحد طعمان وله كثر فيحس بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة اذ اجتماع  
 الطعمين صكماً يحتاج الى الحرارة والقبض في الحاض ويسمى هذا الطعم البشاعة  
 والحاض نوع من الاغثنان واجبة الحرارة والمالوحة في السجة محرمة وممكنة  
 أرض ذات نزول طعم ويسمى الزهولة واما اجتماع الاكثر فكما جتمع الحرارة والحراقة

ما يقتضي في البادئين (المبحث السادس في تصنيف المنهومات) وهي الروائع للذوق  
 بالشحم ولا أسماء لا فوائدها الا من جهة المواقعة للمزاج والمخالفة للروائع المواقعة  
 للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منتهى وقد يشتق الروائع من الطعوم المخالفة لها اسم  
 يقال رائحة سالوة ورائحة حامضة باعتبار ما يضرانها من الطعوم ويجب الاحساس  
 بالرائحة وصول الهواء المتكثف بالرائحة الى الخيشوم وتقبل بسبب الاحساس بها  
 وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متصل من ذي رائحة الى الخيشوم وهو جسد  
 فان المسك اليسير كيف يخلل عنه أجزاء تشرى في مواضع كثيرة ويستمر ذلك دوما  
 طويلا اقول وعلى هذا لا تكون الرائحة من الاعراض وانما القسم الثاني من  
 الكيفيات النفسانية نهي الحياة والعدة والمرض والادراك وما يوقف عليه الافعال  
 كالقدرة والارادة فلما كانت من الكيفيات النفسانية راضحة سميت ملكة وما دلت  
 براضحة سميت حلاويسان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث (المبحث الاول  
 في الحياة) وهي قوة تتبع الامتثال النوعي ويضيق عنها سائر القوى الحيوانية كقوة  
 الحس والحركة والتصرف في الاغذية كذا في شرح المواقف والمراد بالامتثال  
 النوعي ان يكون لنوع ما مزاج هو اصل الامر جهة بالنسبة الى ذلك النوع قال  
 في شرح المقاصد بعد بيان الامتثال النوعي ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل  
 شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصل بالنسبة اليه يسمى الاول امتدالا  
 نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا فاذا حصل في المركب اعتدال يلبق بنوع من  
 انواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا ان الحياة مغايرة اقوى  
 الحس والحركة وكذا القوة التغذية واستدل على مغايرتها بقوة الحس والحركة  
 بأن العضو المصلوح حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس ولا متحرك  
 فلو كانت الحاسة عين قوة الحس والحركة لوجب ان يكون العضو المصلوح  
 حساسا ومتحركا ومنع ذلك بأن عدم الحس والحركة بالفعل لا يستلزم عدم قوتها  
 بل وان توجد قوة الحس والحركة ويمنع من الاحساس والحركة عائق واستدل على  
 مغايرتها بقوة التغذية بأن العضو المتأبل حي وليس بفسد فلو كان الحياة عين قوة  
 التغذية لوجب ان يكون العضو المتأبل ميتا فادعى ذلك ايضا بان عدم التغذية  
 بالفعل لا يستلزم عدم قوتها بل وان توجد قوتها ويمنع من التغذية عائق اقول  
 والمهم من قول المصنف ويضيق عنها سائر القوى انا وافق ابن سينا في دعوى  
 التغير وان منعنا دليله وكذا الفهوم قال شارح المواقف حيث قال وقد يتوهم ان  
 الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة أخرى مستبعدة  
 لهذه القوى كما كرنا فلذا قال ابن سينا دفعا لهذا التوهم انها أي الحياة غير قوة  
 الحس والحركة وغير قوة التغذية والتغذية انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا

على هذه الدعوى وذكر المتع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة الحياة بالبنية  
الصالحة وخالقهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط الحياة اذ يجوز عند  
أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء لا يتجزأ ثم ان البنية عند الفلاسفة عبارة عن  
الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط  
الحياة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من أقل مما هو مقتدر  
الفلاسفة على اشتراط البنية بأن الحياة مشروطة باعتدال المزاج والروح وهو  
أجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط تنبعث من التبويخ الا بمر عن القلب  
سارية في عروق تنبت من القلب وهذه العروق هي التي تسمى بالشرايين واعتدال  
المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية والشرايين هي العروق الخارجة ولعل المتكلمين  
يعمدون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادة تعالى جارية بخلق الحياة  
مقارنة باعتدال المزاج والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيصكون التقابل  
بينهما تقابل العدم والمملكة قال الاصطفاي والاولى أن يقال عدم الحياة عما وجد فيه  
الحياة قال به الضلالة في وجه أوليته ان في التفسير الاول مساهلة اذ يلزم أن  
يكون الجنين قبل حلول الحياة في نفسه ميتا وليس كذلك وقيل الموت كيفية فساد الحياة  
لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق لان الخلق ايجاد المعلوم ومنع بأن  
المعنى بالخلق التقدير ولا يجب حينئذ كونه وجوديا لان العدمي مقدر أيضا (المبحث  
الثاني في الادراكات) وهي اما أن تكون ظاهرة كالحساسات المشاعر الخمس الظاهرة  
قال بعض الافاضل المشاعر هي القوى الدراكات جميع مشعر بفتح الميم أو صفت كسر ها  
أي موضع الشعور وأنه انتهى والمشاعر الخمس الظاهرة هي الحس والبصر والسمع  
والشم والذوق واما أن تكون باطنة كالتعقل والتوهم والفضل والاول اسم لادراك  
القوة العاقلة والثاني اسم لادراك القوة الواهمة والثالث اسم لادراك القوة الخيالية  
وسيجي تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قبيل الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة  
تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق ما أن يكون جازما أي مافاضا احتمال  
التقيض أو لا يكون جازما والاول أي الجازم اما أن يكون لموجب قال السيد  
الشريف أرا دبا موجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبدية العقلية والوهمية  
تخرج التقليد صوابا كان أو خطأ ولا يكون لموجب والثاني هو التقليد والاول أي  
الذي لموجب اما أن يقبل متعلقه وهو النسبة التقيض بوجه سواء كان في الخارج بأن  
لا يطابق الواقع كما أشار اليه السيد الشريف وسواء كان عند الذكاء بأن يمكن أن يزول  
دليله بتشكيك مشكك لعدم كونه دليلا قطعيا وهو الاعتقاد طابق الواقع أو لا أقول  
لعل حاصله أن الاعتقاد ما يجوز الاعتقاد بقبض متعلقه لكن أمكن أن يستغنى نفسه  
بأن يطرأ الى الواقع وذلك ان لم يطابق الحكم الواقع أو بان يجمع تشكيك المنكسك



في دليله فيقول الدليل ويرد على خاطره نقض الحكم المعتقد وان كان الحكم المعتقد مطابقا للواقع أولا يقبل منطق النقيض لافي الخارج ولا بتشكيك المنسك وهو العلم والثاني أي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو المنسك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو النطق والرجوع هو الوهم ثم انه اختف في تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشيء في العقل أي الصورة الحاصلة من الشيء في العقل وهذا مبني على الوجود الذهني وهو باطل عند المتكلمين بدليل أنه لو وجد التارة مثلا في الذهن لوجب كون الخلق حاراد قال المصنف ولحق ان الفلاسفة ان أرادوا بصورة الشيء الحاصلة في الذهن ما يشبه الخليل في المرأة فتمسك على ولا يرد عليهم ما عترض المتكلمين كما لا يخفى وان أرادوا بالصورة ما يثارت التماريح في فهم الماهية في باطل لا لا له وقرع عرض لانها موجودة في موضوع وهو الذهن والتصور قد يصح كون جوهرها كالأجسام قال في شرح المواقيت وهذا الذي ذكره الفلاسفة في تعريف العلم تناول النطق والجهل المركب والتقليد الشك والوهم أيضا وتسمية هذه الأشياء على انصاف الفلاسفة العرف العام والتعريف اذ لا يطلق على الجاهل جهلا صريحا أنه عالم في شيء من استعمال اللغة والعرف والتعريف وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم مجازا لاحقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحاتهم بل لكل أحد أن يستطاع على ما يشاء إلا أن رعاية الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب وقيل العلم أمر اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيعتقد العلم بتعدد المعلومات لوجوبه تغير النسبة عند تغير المتصور اليه وبشكل هذا التعريف قد لم يعقل الشيء بنفسه فان التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول اذ لا يقد لتعلق من شيئين والمتشارك تعريف العلم أنه صفة توجب لموصوفها تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق التميز نقض ذلك التميز وخرج بقوله تمييزا صفات لا توجب لموصوفها تميزا كالجماعة والسواد وخرج بقوله بين المعاني ادراكات الحواس الظاهرة فانه لا توجب تميزا في الأمور العينية لان المراد من المعاني ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيه لا يحتمل نقضه بلا شفا وكذا خرج الجهل المرصوب لاحتمال أن يطلق في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيقول عنه ما حكم به من الابهام والسلب الى نقضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بانتشيكك ومحتمل هذا التعريف أن العلم صفة لا يحتمل متعلقة بشئ فوجب تلك الصفة إعجابا عاذا كون الجهل عميرا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق بنقض ذلك التمييز وهذا التعريف يتناول التعبدن اليقيني وهو ظاهر التصور أيضا اذ لا نقض له فيصدق عليه أنه لا يحتمل النقيض قال الخليلي

ثم التمييز في التصور والصورة ومتعلقهما بالماهية المتصورة وفي التصديق والاثبات والتلقي  
ومتعلقهما الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع والمحمول واعلم أن العلم على هذا  
التعريف لا يتعدى بعد المعلومات إذ لا يلزم من تعلق الصفة بأشياء متكررة كثرة  
الصفة كما ذكرنا في هذا البحث مأخوذة من شرح المواظف هذان قولان يتفرعان  
على قول الفلاسفة بأن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل (الاول) العلم الصورة  
العقلية تفارقه الخارجية في أن الصورة الخارجية بمنفعة الحمول في مادة أصغر منها  
بجلاف العقلية وإن الخارجية محسوسة في الخارج دون العقلية المعتبرة في (الثاني)  
أن الصورة العقلية كلية لا على معنى أنها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فأنها  
بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل على أن المعلومات بها كلى متلا صورة  
الإنسان في العقل كلية لا لأن المعلومات بها وهو الإنسان من حيث هو كلى لأنه صالح لأن  
يكون مشتركا بين كثيرين (ثمة) العلم قسمان الاول اجمالي وهو ما يتعلق بأشياء متقدمة  
شاملا لها هو مبدأ تفصيل تلك الأمور كما إذا علمت مسئلة تفصيلها ثم فلتت عنها  
فاذا سأل عنها سائل فانه يحضر في ذهنك الجواب الذي على تلك المسئلة دفعة من  
غير تفصيل وحقيقة حاله بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل اجزاء الجواب ودليل  
هذا العلم انك عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب  
متضمن علمك بحقيقة ذلك الجواب اجمالا لأن العلم بالاضافة متوقف على العلم بكل  
طرفيهما (والقسم الثاني تفصيلي) وهو ما يتعلق بأشياء محسوسة وحدها من الأمور  
المتقدمة على وجه يكون كل جزء منها متوقفا على حدة متغير بعضها من بعض في العقل  
والعلم أيضا قسمان الاول فعلي وهو أن يكون جميعا الوجود الخارجي بأن يسبق  
صورة المعلومات الى العالم تفسير تلك الصورة العقلية مبدأ الوجود المعلومات في الاعيان  
كما إذا تصورت شكلا ففعلته والشأن انفعالي بأن تستفاد الصورة العقلية  
من الموجود في الاعيان كما إذا شاهدت شيئا ففعلته (مسئلة) قالت الفلاسفة للنفس  
الناطقة أربع مراتب في العقل المرتبة الاولى أن تكون خالية عن جميع المقولات  
بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهولي ولا يقبل وأكبر الملائكة على النفس  
في هذه المرتبة وكذلك الحال في سائر المراتب والمرتبة الثانية أن يحصل لها بعض  
المقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل  
بالمملكة قبل حيث يتجه للمحصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب لعقل  
البديهيات التي تحصل بترتيبها النظريات وهذه المرتبة مناط التكليف عند الشيخ أبي  
الحسن الأشعري والمرتبة الثالثة أن يحصل لها المقولات النظرية يمكن لأبطالها  
بالقول بل صارت محزنة ففعلتها حيث تستحضرها متى شئت بلا حاجة الى كتب  
جديد وذلك انما يحصل اذا استظلت النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى تفصل لها

ملكا فتقرى بها على ذلك الاستعداد وتسمى هذه المرتبة العقل بالفضل المرتبة الرابعة  
 كمال وهو أن تستحضر النظريات التي أدركتها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة  
 العقل المستفاد وهو كل يمكن حضور جميع المدركات بأسرها دفعة واحدة للانسان  
 وهو في جلباب هذه أم لا فيه تردد وقد يجوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة  
 عن العلائق البدنية قال في شرح المواهب واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس  
 بشهروروا المسطور في مشاهير الكتب ان هذا المراتب الاربع تهتم بالقياس الى كل  
 نظرى على حدته ولا شبهة حيث تدنى وقوع العقل المستفاد للانسان وهو في جلباب  
 البعد ويشبه البعض بأن النفس الناطقة قد تكون بالقسبة الى بعض النظريات  
 خاصة في مرتبة العقل الهيرولاني والى بعضها في مرتبة العقل بالملكة والى بعضها  
 في مرتبة العقل المستفاد والى بعضها في مرتبة العقل بالفضل أقول بغيرهم من بيان ذلك  
 البعض أن معنى كلام شارح المواهب أن كل نظرى يمكن أن يعتبر فيه شيء من المراتب  
 الاربع ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى  
 ذلك الكمال وهي المرتبة الرابعة لكن الاوليان وسيلتان الى تحصيل ذلك الكمال ابتداء  
 والثالثة وسيلة الى استرداده واستحضاره بعد غيبه وزواله (المجتمعات الثلاث  
 في القدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة تخرج عنه العلم لعدم تأثيره  
 ونخرج ايضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وتلبي القدرة ما هو مبدأ للافعال  
 المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر فالقدرة الحيوانية قدرة على التفجير والقوة  
 الفلكية التي هي مبدأ الحركات عند من يجعل الافلاك ذات شعور وارادة قدرة  
 على التفسير الاول دون الثاني لانها ليست مبدأ لأفعال مختلفة بل ملوكة على نسق  
 واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ لأفعال مختلفة كالنوعية  
 والتمية ووليد المثل وليست بقدرة على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة  
 والقوة العنصرية ليست بقدرة لاهل الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على  
 الثاني لانها ليست بجد الأفعال المختلفة بل فعلها على تسبيح واحد والقدرة غير المزاج  
 كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه  
 الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات  
 على نسق واحد ولا ارادة لها قال في شرح المواهب الهز عرض موجود عند القدرة  
 بانها من الاشاعة بجمهور المعترلة لاشاعة لا يبيهاشم من المعترلة في آخر أقواله  
 حيث ذهب الى أن الهز عدم القدرة وذكر الاصفهاني أن القدرة هي القوة المنبثة  
 في العضلة والعضلة بالفتحات كل عصبية معها علم غلظا ويدل على مقارن القدرة  
 لسائر الابداء فيكون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء  
 وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ أبو الحسن الاشعري رحمه الله

أن القدرة الخالصة مع الفعل أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه  
 الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقاتها به وقال ايضا بناء على كون القدرة عنده  
 مع الفعل لا قبله أنها أي القدرة لا تتعلق بالشدتين واللازم اجتماعهما هو الجواب  
 مقارنهما لثلاث القدرة بل قال أن القدرة الواحدة لا تتعلق بشدتين موافقة لما  
 متفادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا ولا على حيل البديل لأنها تحدث مع الحقيقة و  
 ولا شك أن ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الآخر  
 كذا في شرح المواقف والمصنف حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالقدرة القوة المستجيبة  
 لشرائط التأثير أي مجموع الامور التي ترتب عليها الاثر ولهذا زعم الشيخ أن القدرة  
 اتحامي مع الفصل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقاتها  
 بالشدتين بل الفعلين مطلقا واعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية قالوا  
 بوجودها قبل وتعلقها بالامور المتضادة كذا في شرح المواقف والقوة تبسداً للفعل  
 مطلقا سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور واردة أو لا فتناول الفلكية  
 والعنصرية والتبائية والحيوانية وقد يقال القوة لا يمكن الشيء مجازا ولا ارادة قبل  
 انها اعتقاد النفع أو ظنه والقاتل بذلك كثير من المعتزلة وقبل ليست الارادة  
 ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية وإنما الارادة فهي ميل يبيع  
 ذلك الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر وظنه والتعريف الثالث  
 هو ما ذكره المصنف وانحصر عليه مع أنه لبعض المعتزلة كما شرح بعض شرح المواقف  
 وشرح المقاصد وأما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصوصة لا يوجد بطرفي المقدور  
 بالوقوع أقول لم يذكر أن الكراهة عند الاشاعرة ما ذكره الان ارادة الشيء هي كراهة مذمومة  
 بعينه عند الشيخ الاشعري وكثير من أصحابه وأما الميل الذي يقوله المعتزلة فخص  
 لا تشكره لكن ذلك الميل ليس بارادة كما ان اعتقاد النفع ليس بارادة وكان اعتقاد النفع  
 والميل التابع له ليس بارادتين كذلك هما ليسا بشرطين للارادة وان كانت الارادة  
 واقعة بينهما في الغالب الا ترى أن الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان  
 في الافضاء الى مطلوبه الذي هو التهرب من السبع فانه يختار أحدهما بارادته  
 ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما للنفع بعينه عليه ولا على ميل يتبعه  
 بل يرجح أحدهما على الآخر مجرد ارادة هذا حاصل ما في شرح المواقف وصرح  
 شارح المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة ان الارادة عند الاشاعرة مقارنة  
 للفعل أي ليست تبسبا بقتله ويفهم منه أن الارادة على تفسير المعتزلة سابقة على  
 الفعل اعلم أن الارادة والكرهية مغايران للشهوة التي هي شوق النفس الى الامور  
 المستلذة والنفرة التي هي دفع النفس الامور المؤلمة وانقباضها عنها الا ان الارادة توجد  
 عند شرب الدواء المزدون الشهوة وأن الشهوة توجد في الفذة المحرمة بدون الارادة بعينه

الواحد وقد يتجهان فيهما هوم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة  
 والنفرة ففي الدوام يوجد النفرة بدون الكراهة القابلة للأرادة وفي القاطنة  
 المحرمة توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام  
 مشهور عنه كل ذلك من شرح المواظفة أقول المفهوم من كلامهم أن الإرادة والكراهة  
 اختياريتان والشهوة والنفرة اضطراريتان وذكر في شرح المواظفة أن الإرادة القديمة  
 وهي إرادة الله تعالى توجب المراتب الثمانية من أجل الملائكة لاسفة ارتفعت بفعل  
 نفسه وأما إذا ارتفعت بفعل غيره ففيه خلاف المعقولة القائلين بأن معنى الأمر هو  
 الإرادة فإذن الأمر لا يوجب وجود المأمور به كإيجاب العصاة (ثم) ذكر في شرح المواظفة  
 أن إرادة الشيء عين كراهة ضده عند الاشعري وكثير من أصحابه ورد هذا بأن الإنسان  
 قد يريد شيئا ولا يضر ضده فيله فضلا عن كراهته ثم الذين ذهبوا إلى التباين بين  
 إرادة الشيء وكراهة ضده اتفقوا على أن إرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده إذا لم يضر  
 الضد بالبال وأما عند حدوث الضد بالبال فاختلوا في أن إرادة الشيء هل تستلزم  
 كراهة ضده المشعورية أم لا فقال القاضي أبو بكر والامام الغزالي أن إرادة الشيء مع  
 الشعور بوضعه تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند صاحب  
 المواظفة عدم الاستلزام به على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما  
 من وجه بالتسوية إذا استوى نفعهما أو بترجيح أحدهما إذا استكان فيه نفع راجح  
 واعترض عليه شارح المواظفة بأن إرادة الضدين معا تعنتان إذ انصرفت الإرادة  
 باعتقاد النفع أو باتباعه من الميل وأما إذا فسرت بصفة مخصوصة لحد طرفي الفعل  
 مقارنة كما هو رأي الأشاعرة فلا لأن إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا وانطلق  
 ذلك يصدر به عن النفس اتصال بسهولة من غير سبق فكل والعرف بينهما وبين القدرة  
 مع أن الخلق صفة مؤثرة كالقدرة أن نسبة القدرة إلى الضد على السواء وانما يعين  
 تأثيره في أحد الضدين لتعلق الإرادة بذلك الضد فهي نابعة للإرادة بخلاف الخلق  
 فإنه لا يصلح للضدين بل لأحدهما فقط كالحلم فإنه يصلح للمعقولة ولا يصلح للاستقام  
 والمهدة قبل هي الإرادة فحبة الله تعالى لا إرادته لسكراته ومثوبته على التأيد  
 ومحبة الله تعالى إرادته لطاقته وامتناله وأوامره ونواحيه وقد يقال محبة الله  
 سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق فيه تعالى تصور أعلى  
 الاستقرار ومقتضية للتوجه التام إلى حضرة الله تعالى بلا تصور وفرار وما يحتمل لغيره  
 تعالى فكيفية ترتب على تقبل كمال فيه تحيلا مستمرا ولا الكمال التام في المحبوب  
 كإحسانه فحبة الله تعالى المحشوقه وأما منفعة حاصله من المحبوب للعجب كإحسانه فحبة الله تعالى  
 عليه له محبة وإحسانه كإحسانه المحبوب للعجب كإحسانه فحبة الله تعالى له محبة له  
 والرضا عند المتعة هو الإرادة فإذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مرضا له

أيضا وعندنا أن الرضا سواء كان من الله أو من العباد هو ترك الاعتراض فالكفر مع حصوله مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لأنه يسترض عليه والعزم هو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المتقلبة المتباعدة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح أحد الطرفين حصل التخيير وان ترجح حصل العزم وهذا الذي ذكر من أن المحبة هي الارادة عند البعض وان الرضا هو الارادة عند المعتزلة وان العزم جزم الارادة بعد التردد انما يصح اذا فسرت الارادة باعتبار النفع أو غلته أو بالميل التابع لها ما اذا فسرت بالصفة المختصة كما هي عند الاشاعرة فلا يصح لأن الصفة المختصة قد تقتضي ما لا يصح كون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يصح كون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقاربه الصفة المختصة كذا في شرح المواقيت يعني أن العزم قد يكون سابقا على الفعل والارادة بمعنى الصفة المختصة ليست سابقة على الفعل بل مقاربه كما سبق قال في شرح المواقيت في المقصد الثاني من مقاصد الارادة وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل أمر مغاير لها (المبحث الرابع في اللذة والالام) مما ينبغي التنبؤ وقولهم اللذة ادراك الملائم والالام ادراك المنافر فيه نظر فانما نجد من أنفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم أيضا ان ادراك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم أن تلك الحالة مخصوصة هل هي نفس ذلك الادراك أو لازمه أو ملزومه أو لا لازمه ولا ملزومه ونعم هذين ذكرهما الطبيب أن اللذة ليست أمرا متعلقا بوجود في الخارج بل هو أمر عدي هو زوان الالام وهو خطأ منه لأن الانسان قد يتلذذ بالنظر في الوجه الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجأة بلا شطو وسابق في هذه الصور (المبحث الخامس في الصحة والمرض) الصحة حال أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقيت ذكر فيه أيضا انما قال حال أو ملكة ولم يكتب يذكر أحدهما تنبيه على أن الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون ثم إن المرض خلاف الصحة أي حال أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة وأما سائر الكميات النفسانية كالفرح والحزن وأمثال ذلك فتنبه عن النبات لأن حصول أحد بدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويترجمها من غيرها (وأما القسم الثالث) فهو الكميات المختصة بالكميات أي التي تعرض للكميات بالذات وبواسطة الكميات تعرض لغيرها والكميات المختصة بالكميات اما ان تكون خارجة للكميات حال كونها أي الكميات غير مركبة مع غيرها من الكميات الغير المختصة بالكميات أو مركبة مع غيرها والاول اما أن تكون حافظة للكميات المتصلة كالاستقامة والاعتناء وهما خارجتان للنقط وكالاستدارة وهي كون السطح

يحيط به خط واحد يفر من في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة  
 منها اليه وكذلك الشكل وهو هيئة احاطة الحد أو الحدود بالحد أو ما أن تكون عارضة  
 للكيفيات المتصلة كالزوجية والفردية والثابتة وهي أن تكون الكيفيات عارضة  
 للكيفيات مركبة مع غيرها كالحلقة المركبة من الشكل واللون أما الشكل فهو من  
 الكيفيات المتصلة بالكيفيات كما سبق هذا وأما اللون فهو من الكيفيات المتعدية  
 العارضة للبسم زيادة قال في شرح المواقف نقل عن المهندسين ان الخط المستقيم خط  
 تقع اللقط المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها  
 أخفض وان الخط المستقيم اذا ثبت أحد طرفيه على حاله وأدير الخط المستقيم على سمت  
 واحد حتى عاد إلى موضعه الأول حصلت الدائرة وهي سطح يحيط به خط وفي وسطه  
 نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط المحيط منسوبة فنقلت  
 النقطة من ~~وسط~~ الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة وانما محيط الدائرة من  
 المركز إلى المحيط انصاف أقطار الدائرة وان الخط المستقيم الخارج من المركز إلى المحيط  
 من الجانبين قطر الدائرة وهو أي القطر منصف الدائرة واعلم أنه واقع في المواقف  
 في تعريف الدائرة شكل يحيط به الخ والمراد منه سطح من كل يحيط الخ قد كررنا سطح  
 بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا البتة فنزلنا لفظ المشكل وانما قلت كل سطح  
 من كل لأن كل سطح محيط بخط أو أكثر والهيئة الحاصلة من انما الاطاحة هي  
 الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد إلى  
 موضعه الأول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسط ذلك الجسم  
 نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك السطح متساوية فنقلت النقطة  
 من مركز الدائرة وذلك السطح محيط الكرة وذلك الخطوط انصاف أقطارها والمحيط  
 المستقيم الواصل من المركز إلى المحيط من الجانبين قطرها واذا ثبت أحد أصلا  
 سطح متوازي الاضلاع وأدير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهي جسم  
 يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يعمل بينهما سطح مستدير  
 وأما القسم الرابع فهي الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد فهو الابدول  
 كالسلاية وهي تسمى قوة وأما استعداد فهو القبول والاعتقال كقطين وهي تسمى  
 ضعفا واللاقوة (الفصل الرابع في الاعراض النسبية) وقبه ثلاثة مباحث (المبحث  
 الأول) في هيئة الاعراض النسبية أي وجودها اعلم أن الاعراض النسبية سبعة  
 الاين والمقي والأضافة والمثل والوضع والنقل والانفصال وأما الكيف والكيف فهما  
 عرضان غير نسبيين وأنهما وجهان متكاملين وجود الاعراض النسبية الا الاين  
 (المبحث الثاني في الاين) وسماه المتكاملون بالكون وهو الحصول في الحيز والكون  
 عندهم جنس تحت أربعة أنواع السكون والحركة والافتراق والاجتماع لأن الحصول

في الحيز إنما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو الثاني قسمان لأن حصوله في الحيز  
 أن كان... جواً فاحصوله في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر  
 فحركة. فالسكون حصول ثبات في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان لحصول  
 الجسم في الحيز في أول حدوثه لا حركة. ولا سكون نظير ذلك الحصول من حذى  
 الحركة والسكون وأما الأول فهو أن يعتبر بحصول الجوهر في الحيز بالنسبة  
 إلى جوهر آخر أي ينسب الجوهر الحاصل في الحيز إلى جوهر آخر فإن كان بين هذا  
 الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المقسوب إليه فضاء يسع جوهر آخر فهو أي  
 حصول هذا الجوهر في الحيز اقتراف وإن لم يكن بينهما فضاء يسع جوهر آخر فهو  
 اجتماع كذا في شرح المواهب والحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة إلى الفعل  
 على سبيل التدريج وقولهم على سبيل التدريج احتراز عن الخروج دفعة واحدة  
 فانهم يسمونه كوناً ولا يسمونه حركة كاتقلاب الماء هواء لحصول الصورة الهوائية  
 كوناً واتقاء الصورة المائية فساداً وأما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من  
 شأنه أن يتحرك فالحيزان غير متحركين ولا ساكنين إذ ليس من شأنهما الحركة فالتقابل  
 بينهما تقابل العدم والمساواة وقيل السكون استقرار الجسم زماناً في مقولة تقع فيها  
 الحركة فالتقابل بينهما تقابل التناقض ثم إن الحركة عندهم باعتبار مقولة تقع في  
 الحركة أربعة أقسام ومعنى الحركة في المقولة أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة  
 إلى نوع آخر منها أو من صنف إلى صنف آخر منها أو من فرد إلى فرد آخر منها (القسم  
 الأول) الحركة في الكم كالغليظ والتكاثف الأول أن يزداد الجسم من غير ضم شيء إليه  
 والثاني اتقاص مقدار من غير فصل جزء منه وهكالتنق وهو أن يزداد حجم الجسم  
 بما ينضم إليه ويدخل في جميع الأقطار بخلاف السمي فإنه ليس في جميع الأقطار  
 إذ لا يزداد به في الطول كالذيول وهو عكس التنق وهو اتقاص حجم الجسم بسبب  
 ما يفصل عنه في جميع الأقطار بخلاف الهزال فإنه ليس في جميع الأقطار إذ لا يتقص  
 به في الطول فهو عكس السمي (القسم الثاني) الحركة في الكيف كالسوداء والغلب  
 وتضمن الماء ويسمى بحسب الاصطلاح اصطفاً (القسم الثالث) الحركة في الوضع  
 بأن يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة القلح وتدريج حركة  
 دويبة (القسم الرابع) الحركة في الزمان كالحركة من مكان إلى مكان آخر وتدريج حركة  
 قال في شرح المواهب أن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأبدية المسماة  
 بالنقلة وهي التبادلية في استعمال أهل اللغة أيضاً وقد يطلق عندهم على الوضعية  
 دون الكمية والكيفية انتهى أقول تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة  
 الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فتأمل ولا بد للحركة من قوة موجبة أي مبدأ  
 موجب للحركة وذلك القوة أن كانت مسببة عن سبب خارجي سميت تلك الحركة قسرية



والاثنان كان ذلك الشعور بايصد منها سميت ارادية وان لم يكن لها شعور بحيث  
طبيعية وكل من الثلاث سريرة وبطية والبط ليس تغفل الذات بل المحافظة  
الخروق كالهوا في الحركة الطبيعية ومحافظة الطبيعة والخروق في الحركة الضرورية  
والارادية ثم المشهور انه لا بد وان يغفل بين حركتين مستقيمتين يكون وهو مذهب  
ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما سكون اعلم ان المصنف ذكر في بحث  
الحركة مباحث آخر لكم اقله الجدوى فذلك تركتم (المبحث الثالث) في الاضافة  
المضاف يطلق بالاشترار على النسبة المعقولة بالنسبة الى النسبة الاخرى  
وحاصلها النسبة المتكررة كما في شرح المواضع كالبوة والنوة العارضتين للاب  
والابن وهو اى الامر التبعي المضاف الحقيقي قال بعض الافاضل في وجه التسمية  
بالحقيقي ان الاضافة بالحقيقة بين الابوة والبنوة لابن الاب والابن يطلق المضاف  
ايضا على معروض النسبة كذات الاب وهو المضاف المشهورى على ما في المواضع  
وهو خارج عن البحث لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد وما وقع  
في المواضع من ان نفس المبرورين ايضا يسمى مضافا مشهورا بخلاف المشهورين  
قد يطلق عليه فقط المضاف بمعنى انه شئ تعرض له الاضافة على ما هو قانون النسبة  
اتمى وقد يطلق ايضا على المجموع الحاصل من المبرورين والعارض كذات الاب  
مع وصف الابوة وهو المضاف المشهورى وايضا قال في شرح المواضع فقط الاضافة  
كانت المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمبرورين وحده والمجموع  
المركب منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ اى التماثل في الوجود والعدم بحسب  
الذهن والخارج فكما وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر فيه وكلما عدم أحدهما  
في الذهن أوفى لخارج عدم الآخر فيه كذا في شرح المواضع وقال الاصنافى اذا  
كان أحد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل وإذا كان  
أحدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة وهذا الخاص لا يوجد  
في الثاني وهو القسم الأول من المضاف المشهورى بل يخص الحقيقي والثالث كما بينهم  
من شرح المواضع ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه انه اذا أخذت  
ذات واحد من المضافين ونسبت الى الآخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب  
ان تنعكس هذه النسبة فتسبب الاخر اليه ايضا فكأن الاب اب الابن كذلك الابن  
ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الآخر مضافا  
اليه لانه اذا لم تراعى الاخر هذه الحقيقة لم يجب الانعكاس فاما اذا قلنا هذا اب  
الانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب قال في شرح المواضع والحاصل ان هذه الخاصية  
اى الانعكاس المنصكور اعانها المضاف المشهورى أعنى المبرورين المأخوذ من  
حيث انه معروض لعرضه كالاب والابن والعلم والمعلوم والعلة والمعتق

وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة  
البنوة انتهى قال في شرح المواقف وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له  
أى المضاف من الجانب الآخر اسم كذلك كالجناح قائم اسم لاحد المتضاميين  
ما يؤخذ من اضافته وهى الجناحية وليس للمضاف الآخر أى الطير اسم كذلك  
فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة  
الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة مستغنى  
الجناح قائم يجب الانعكاس حيث انتهى ومن خواص الاضافة أنها اذا كانت مطلقة  
أو محمولة أى مفيدة في طرف كلفن الطرف الآخر كذلك مثلاً الابوة المطلقة بمازاة البنوة  
المطلقة و ابوة هذا بمازاة بنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يوافق في الطرفين بأن يكون كل  
واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوى والاخوة  
والجوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين على  
صفة تختلف صفة الآخر لا فاحمد ودا ككونه نصفاً وضعتاً واختلافاً غير محدود  
ككونه زائداً أو ناقصاً ثم انصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية أى  
موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق أما في العاشق فهو وادار كجمال المعشوق  
وأما في المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر  
كالمعلوم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باختيار انصافه بصفة موجودة  
العلم وقد انصاف المعلوم بوصفه موجوداً وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شئ منهما  
كاليمين والشمال فانهما متضامان من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما  
ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات أما العارض للجوهر فكأبوة الاب فانها  
متضامنة لبنوة الابن وأما العارض للعرض فالعارض للكم ككبر المقدار والكبير  
فانه متضام لصفير المقدار الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض  
للكيف كالاسر والابرد فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهى اضافة تقتضى كون  
حرارة الآخر منبذة عليها وكذلك حال الابرء والعارض للمضاف كالاقرب والابعد  
ولعل معنى عروض الاضافة هنا أن قريب هذا لذلك وقريب ذلك لهذا متضامان فعرض  
لكل منهما اضافة هى الزيادة بالنسبة الى قريب الثالث اليهما فالزيد عليه هو قريب  
الثالث اليهما فالاضافة العارضة وهى الزيادة باعتبار القياس الى كون قريب الثالث  
منه اعليه وقس عليه الابد والاقرب عليه بواقي الاعراض (فرع) اعلم أن من اقسام  
المضاف التقدم والتأخر فالافلاسة التقدم على خسة أوجه الاول التقدم بالزمان  
وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يمتنع القبل فيه لمع البعد كتقدم الاب  
على الابن وكنتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض الثالى التقدّم بالذات وهو كون  
الشيء بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثراً كتقدم الجزء على الكل وكنتقدم

الاول على الاثنين (الثالث) التقديم بالعلة وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله  
 مستقدم النفس على ضوئها اعلم أنه قد فسر التقديم بالطبع على من هذا بالحكما  
 بما فسر به التقديم بالذات ههنا على ما ينه شارحه وقال ذلك الشارح التقديم بالعلة  
 هو القاعل المستقل بالتأثير أي المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع ومنها  
 صاحبها كما كانت القاعل مطلقا سواء كان مستغلا بالتأثير أولا (واعلم  
 أن التقديم بالعلة والتقديم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقديم بالمفاد وهو  
 تقدم المحتاج اليه على المحتاج ورعا يقال له معنى المشترك أيضا تقدمه بالطبع  
 ويخص التقديم بالعلة باسم التقديم بالذات الى هنا كلام ذلك الشارح (الرابع التقدم  
 بالرتبة) وهو أن يكون الترتيب مقترافا وهو ما عاصف التقديم بالمكان وهو ما كان  
 أقرب من مبدأ محدود والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم بانسبة الى  
 المهراب بمبدأ اعتبار المهراب بمبدأ او اما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى  
 الجنس العالي بعد اعتبار الجنس العالي بمبدأ فان في شرح المواقف ويختلف التقديم  
 أي يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما فالتقدم قد يدعى من المهراب بكون الصف  
 الاقل مقدما على الصف الاخير وقد يتبدى من الباب فيعكس الحال ونسب الى ذلك  
 الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر بمبدأ أصح كان الجسم مقدما على الحيوان  
 وان جعلت الانسان بمبدأ أقبل العكس (الخامس التقديم بالشرف) كتقدم العالم على  
 الجاهل والحضر استقرا (الباب الثالث في الجوهر) قال في شرح المواقف الجوهر  
 ممكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة وحادثه غير بدات عند المتكلمين انتهى  
 قال الفلاسفة الجوهر منقسم في خمسة الهيولى والصورة الجسمانية والنوعية  
 والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما أن يكون محلا للجوهر آخر وهو الهيولى  
 أو لا في جوهر آخر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أولا يكون محلا لا ولا حالا  
 ولا مركبا منهما ما هو المضاف والمضاف ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصريف  
 والتصريف فهو النفس والافه والعقل وقال في شرح المواقف وهذا التقسيم الذي  
 ذكره معنى على في الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب  
 منها بل هناك جسم مركب من جوهر فرد على تقدير افتقار الجوهر الفرد لما يتركب  
 قسمهم بعد أن بين أن الحال في الغير قد يكون جوهر او هو مجموع فان الماهر  
 أن الحال في غيره يكون عرضا غائبا فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة  
 ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر محل لجوهر آخر انتهى وقال  
 المتكلمون بكل جوهر فهو متميز وكل متميز اما أن يقبل القسمة سواء كان في جهة  
 واحدة أو أكثر فهو الجسم أولا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وهذا عند الاشاعرة  
 فعندهم أن الجوهر متصرف في هذين القسمين وان أقل ما يتركب الجسم منه جوهران

فردان وأما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر المرد وان قبل القسمة  
 في جهة فقط فهو النقط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبلها في ثلاث  
 جهات فهو الجسم فلا بد للجسم من ابعاده الثلاثة ثم اختلفت المعتزلة في أقل  
 ما يتوكل منه الجسم وتحصل به الابعاد الثلاثة فقال النظام يتركب من اجزاء غير  
 متناهية وقال الجبائي من ثمانية اجزاء بأن يوضع جران فيحصل الطول ويوضع  
 جران آخران على جنبيهما فيحصل العرض ويوضع أربعة أخرى فوق الاربعة الأولى  
 فيحصل العمق وقال اللاه من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والآخر ثلاثة يحصل  
 الجسم وتكمل الابعاد الثلاثة بأربعة اجزاء بأن يوضع جران ويوضع يجب  
 احدهما جران ثالث ويوضع فوقه رابع أي فوق الذي وضع بجانبه ثالث كذا ينهم من  
 سوق المواضع فأنقط والسطح واسطتان مندهم بين الجسم والجوهر الفرد ودخلان  
 في الجسم عندنا والفرع راجع الى التسعة والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواضع  
 ثم اعلم أن مباحث الباب الثالث تنصير في فصلين الفصل الاول في الاجسام  
 وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تعريفها بالجسم وفي شرح المواضع أن لفظة  
 الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراك لفظي على معنيين أحدهما يسمى جسما  
 طبيعيا لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الأفعال  
 زعمهم أي هل له قاعلية لا تارأ اجسام كانت الطبيعة فيه أي في تلك الاجسام ومعرفة  
 الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن أن يفر عن فيه ابعاده الثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة  
 ومعنى الزاوية القائمة أنه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له أي القائمة لا ميل  
 الطرفين أصلا حتى تحدث من جنبه زاويتان متساويتان فشكل واحد منهما زاوية  
 قائمة هكذا  وأما اذا كان مائلا الى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين  
 مسطوية وهي تسمى الزاوية الحادة والآخرى مكسرية وهي تسمى الزاوية المنفرجة

هكذا  والزاوية على قول البعض سطح أحاط به خطان يلتقيان عند

نقطة من غير أن يتحد اخطا واحدا وفي الزاوية أقوال أخرى ذكرها شارح المواضع  
 وثاني المنسبين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية  
 أي الرياضية الباشرة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة  
 فإن الفلاسفة كانوا يتدرون بهذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان  
 لأنها أسهل ادراكا ومعرفة بأنه كم قابل الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا  
 القائمة ولوأردنا أن نجسم معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو القابل لفر من  
 الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم هذا الذي  
 ذكرناه من تعريف الجسم وتعمد معناه انما هو عند الفلاسفة وأما المتكلمون

هو قوله في الحقيقة ان بقية ولو في جهة واحدة وقالت الحقيقة هو الطويل  
 العريض الضيق (المبحث الثاني) في اجزاء الجسم قال بشرح المواقف الجسم  
 اتماهر كبر من اجسام مختلفة الخفاف كالحيوان وما بسيط وهو لا يكون كذلك  
 كما لا يستلزم ان جهوا المتكاملين ذهبوا الى ان الجسم البسيط منفصل في الحقيقة  
 وان كان، متصلا في الجسم مركب من اجزاء موجودة بالفعل صفار لا تنقسم أصلا  
 لا قطعاً الصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا وهما الهز الوهم من غير طرف منها من طرف  
 آخر ولا فرضاً قلباً قال الخليل في أي معانها لواقع والا فاعقل بغير من كل شيء وقال  
 بعض المتكلمين وهو النظام ان الجسم بسيط مركب من اجزاء غير متناهية وهو  
 أيضا يقول بانفصال الجسم في الحقيقة وعدم قول تلك الاجزاء الاقسام كما عرفت  
 وذهب الفلاسفة الى ان الجسم البسيط متصل في الواقع كما هو متصل في الجسم قابل  
 لا تقسامات لانهاية لها وذهب محمد التهرستاني الى مذهب الفلاسفة لكن قال  
 ان الجسم قابل لا تقسامات متناهية وذهب ذو مقرطيس من المتسلاسة الى ان  
 الجسم البسيط مركب من اجسام صفار لا تنقسم بالفعل بل بالقرص في القول النزاع  
 انما وقع في الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف ولعل وجهه ان الجسم المركب  
 من الحيوان له اجزاء لكن الجسم المركب من اجسام مركبا وهي البسائط الاربعة  
 وفي البسائط اختلافات جمعها والتبادر من اجزاء المركب البسائط الاربعة وهي  
 متناهية وموجودة بالفعل بلا شك كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع ثم ان  
 اجزاء هذه البسائط اجزاء المركب أيضا بالواسطة فلماذا يدعى اجزاء المركب اجزاء  
 البسائط التي فيه لكان محللا للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل  
 في نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس الاتصال لانه يعدم عند  
 الانقسام والقابل يجب ان يبقى مع المقبول فبعض ان القابل للانقسام شيء آخر يقبل  
 الاتصال والانقسام ويسمى معه ما يسمى ذلك الشيء هو في مادة ونوعه جوهر عند  
 في الماهيات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنفك عن الهيولى  
 ولا تنفك الهيولى عن الصورة فاذا قطعت جساما قطعت فقد عدمت صورة جسمية  
 وحدت صورتان جسميتان والمادة باقية في الحالتين ثم ان الفلاسفة انبتوا الجسم  
 صورة أخرى كن الجسم بها نوعان الا انواع وسموها صورة نوعية وهي الصورة المادية  
 والهوائية والنارية والارضية فاذا انقلب الماء هواء انعدمت الصورة النوعية  
 المادية وحصلت صورة نوعية أخرى مع بقاها الصورة الجسمية والهيولى وانما انبتوا  
 الصورة النوعية ليعلموا بهد الا ما راها الاجسام واحتصاصها بالاعتناء والاصواع  
 الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء الصورة الجسمية لاشتركت الاجسام كلها فيها  
 (المبحث الثالث) في اقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اتماهر بركات من اجسام  
 مختلفة الطباع وتسمى المواد البدوية المعادن والنباتات والحيوانات والاعشاب والطيور وهي

تتقسم الى فلكيات وعناصر والاول اقلال وكواكب والاقلال الثابتة بالارصاد  
تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يحاسن مقر الخلقى محاذب القوى وواحد منها  
غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك كلها بالحرارة اليومية وهو الفلك الاعظم  
والفلك الاطلس والجسم المحيط بسائر الاجسام ومحدد البهائم وهو المنعنى في الشرع  
بالعرش المجيد وقتئذ فلك الثواب ويسمى فلك البروج ايضا وهو المنعنى في الشرع  
بالكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك  
عطارد ثم فلك القمر ثم ان الاقلال عندهم متحركة بالاستعداد وشغافة أى لا لون لها  
فلا تعجب الابصار من رؤية ما وراءها وزعموا ايضا ان الاقلال لاحادة ولا باردة  
ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يامسة ولا قابلة للحركة الكمية كالقنطري والسكاف  
ثم ان الفلاسفة حكموا بان اقلال الكواكب السبعة اقلال كلية تشغل حل اقلال  
جزئية يتركب منها الاقلال الكلية فقالوا ان للشمس فلكين ولكل من القمر وعطارد  
اربعة اقلال ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة اقلال فاذا ضم فلك البروج  
والفلك الاعظم يصير المجموع اربعة وعشرين فلكا ومن اراد التفصيل فليطلب من  
المواقف وشرحه واما الكواكب فهي عندهم اجسام بسيطة مركوزة في الاقلال  
مضيئة بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس وشهده تفاوت نور به حسب  
بعده والري من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سادة كل في فلك على الترتيب  
المذكور (واظنوا بقية) فغير مضيئة وقدره منها اقل وثني وعشرون كوكبا  
كأما في الفلك الثامن والثني فكثير وقد يختلف ما زاد على الفلك الذي اوضحه الفلك  
الثاني ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند سبلولة الارض منه وبين الشمس حين  
مقابلة القمر للشمس وحسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس  
في النهار بان يحول القمر بين الشمس فلم تر ضوء الشمس بل ترى لون القمر المظلم  
في وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوءها وليس كذلك فليس الكسوف  
تغيرا في ذات الشمس كالتسوف في ذات القمر ولذلك ~~أمكن~~ أن يقع كسوف  
بالقياس الى قوم دون قوم كذا في شرح المواقف واعلم ان كل ما نقل عنهم في الاقلال  
والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلتهم لم تسلم من الاهتراضات كما في شرح المواقف  
وأما العناصر فاربعة النار والهواء والماء والتراب أي الارض زعم الفلاسفة أن تحت  
فلك القمر ~~مكة~~ النار وهو خفيف مطلق حار يابس وقتئذ كذا تذكره الهوا  
وهو خفيف مضاف أي خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار أخف منه  
وهو حار رطب وقتئذ كذا الهوا والماء وهو ثقيل مضاف أي ثقيل بالنسبة الى النار  
والهوا وان كان الارض أثقل منه وهو محيط بثلاثة أرباع الارض وكان حقه  
أن يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهل بسببه

الاوضاع والاتصالات القلبية كسفال الماء بطبع الى الاغوار وانكشفت لهم انهم  
 المرتفعة وذلك حكمته من الله ووجهه ليكون منافع النبات ومسكن الحيوانات تجري  
 عليهم أن الاوضاع والاتصالات القلبية لاى شئ اتقنت حصول التلال والوحد  
 في هذا الجانب دون الجانب الاخر مع ان الارض بسيطة وأبرأوها من  
 في المادية عندهم والحق ان كل ذلك بقدره الله واختاره ولا مدخل للاوضاع  
 والاتصالات ~~منها~~ في شرح المواضع وقت الماكرة الارض وهو تقبل مطلق بل هو  
 يابس وعمله وسط العالم بحيث يطابق مركزها من مركز العالم ثم ان القلاسة  
 لمازها أن الارض مكررة في الحس وان لم تكن كرة حقيقة أورد عليهم بأن الاختلاف  
 الذي على سطحها يمنع كرتها في الحس كما يمنع كرتها في الحقيقة فأجابوا عنه  
 بأنه كضاريس مغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في الكرية الحسية وان منع الكرية  
 الحقيقية لأن الكرية الحقيقية جسم بسيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون  
 الخطوط المخرجة منها الى السطح في جميع المواضع متساوية قال في شرح المواضع  
 قد بين القلاسة أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة ماؤه الى الخط  
 الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا  
 تكون نسبة طول أعظم جبل على الارض وهو ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ  
 كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الخراج تقريبا انتهى وقال في شرح المواضع  
 وما كان من العناصر الخفيف فهو الى الارتفاع أقرب وما كان ~~ثقيفا~~ فهو من الثقيل  
 أبعد فان الطيف يطلب جهة العلو والكتيف يطلب جهة السفلى ثم ان  
 العناصر اسرها كثرة وقاعدة لان مياه بعض النجوم تغلب بها فانها تفسد بحسب  
 الصورة المائية والكائن الصورة الخيرية والظرف يجعله أصحاب الجبل ماء والهواء  
 الملاصق لاناء الميرد يصير قطرا والماء المغلي والشمس يصير ان هواء والهواء يصير نار  
 كافي كغير الخداد وما المركبات كالو اليد الثلاثة وهي المعادن والنباتات والحيوانات  
 فانها تتخلق من امتزاج هذه الاربع عناصر من جهة متجهة متعلقة متلاق متخلفة والامرجة  
 جمع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعضها بل  
 تنصهر أجزاء البسائط فتختلط بحيث تمكسر صورة كل واحد منها صورة الاخر فتحدث  
 كيفية متوسطة (المبحث الرابع) في حدوث الاجسام اتفق المليون والتماري  
 واليهود والمجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها وعليل الحدوث  
 هو ان الاجسام كلها تتخلو من الحوادث ومسكنها لا يتخلو من الحوادث فهو حادث  
 يقال له في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى خلق جوهره ثم نظر اليه نظر  
 الهيبة فذابت اجزائه فصار ماء ثم ارتفع منه بخار فخلق الله من الخلق منه السموات  
 فظهر على وجهه الماء بسبب الحر من كثرة الخلق الارض منه ثم اراها بالجبال

وزعم ارسطاطاليس وأبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا أن الافلاك قدسجة بموادها  
 وقاديرها واشبه الماسوى حركاتها الفضل قدسجة بموادها وصورها الجسمية  
 بنوعها وصورها النوعية بجسمها ولعل معناه أن الصورة الجسمية نوع واحد قديم  
 تتقلب اشخاصها وأن الصورة النوعية أربعة أنواع صورة الماء وصورة الهواء  
 وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور الأربع جنس مشترك قديم يسمي بالجب  
 أنواعها الأربعة وزعم الفلاسفة الذين سلكوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره  
 أن الاجسام كلها قدسجة بموادها محلبة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها  
 واعلم أن مقدمات ذلك من لذهي قدم الاجسام غير مسئلة (المبحث الخامس)  
 الابداع الموجودة متساوية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابداع متشابة للمادة  
 الجسمية أو لا خلافا لهند قائمهم ذهبوا الى أن الابداع غير متساوية وأن ما وراء كل  
 جسم جسم آخر الى النهاية (الفصل الثاني في الجواهر المتفارقة عن المادة) أي التي  
 ليست بجسم ولا جسماني وفيه مبعة مباحث (المبحث الأول) في الجواهر الثابتة عن  
 الحواس الانسانية اعلم أن المتكلمين أنكروا الجواهر المجردة فابتنوا الشياطين  
 عندهم بل عند جميع الملمين اجسام لطيفة تتشكل بأي شيء شكل ثابت وتقدر على  
 أن تتوحد في مواطن الحيوانات وتتخذ في مناقضها الطبيعة نفوذ الهواء واختلاف  
 المبروت في اختلاف البنات والشياطين بالتنوع مع الاتفاق في أنهم من أصناف المكلفين  
 كالمثل والنس كذا في شرح الملوك قبل المصنف وتظاهر كلام الفلاسفة أن الجواهر  
 والشياطين هم النفوس البشرية المتفارقة عن الاجسام فتكون عن جميع الجواهر  
 لأن النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات وأما الملائكة فذهب أكثر المسلمين  
 الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستدلين بأن الرسل عليهم  
 السلام كانوا رؤىهم كذلك منقسمة الى قسمين قدم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق  
 والتفرد عن الاشتغال بغيره كما وصفهم الله تعالى بقوله يسبحون القليل والتمام لا يفكرون  
 وهم الطيرون والملائكة المقربون ويسبحون الكروبيين أيضا وقسم يدير الامر من السماء  
 الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يصون الله ما أمرهم  
 ويقضون ما يؤمرون كذا قال المصنف في تفسيره وأحال هذا التفصيل الى الطوابع  
 وقرير ملذك كرهه أن الجواهر المتفارقة عن المادة اما أن تكون مؤثرة في الاجسام  
 أو مدبرة للاجسام أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاولى هي العقول السماوية  
 عند الحكماء والملا اهل في عرف أهل الشرع والثاني أي المدبرة للاجسام تنقسم  
 الى علوية تنبر الاحرام العلوية أي الفلكية وهي النفوس الفلكية عندهم والملائكة  
 السماوية عند أهل الشرع والمخفية تدبر عالم العناصر الثقيلة اما أن تكون مدبرة  
 لباسط العناصرية النار والهواء والماء والارض وأنواع الكائنات في الحاصل من



البساط بالتركيب وهم يعمدون ملائكة الارض والهم أشار صاحب الوحي صلوات  
 الله عليه وسلامه وقال جاءني ملك الجبار وملك الجبال وملك الاعطار وملك الارواق  
 وانما أن تكون مدبرة الاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس السالطة  
 أقول تسمية مدبر البساط العنصرية وأنواع الكائنات بملائكة الارض افهامه  
 في عرف الشرع والمصرح في شرح المواقف في بيان أحكام العقول أن هذا القسم  
 يسمى بالنفوس الارضية ولعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل أن النفوس  
 الارضية تطلق على قسمين ثم ان السات أي التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة  
 لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكرويون عند أهل الشرع والى شرير  
 بالذات وهم الشياطين والى مستغفلة بالذات وهم الجن أقول المعهود من كلامه  
 هذا أن من الملائكة قسم آخر يؤثر في الاجسام يسمى بالملا الأعلى عند أهل الشرع  
 وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لأن أهل الشرع لا يقولون بأن من الملائكة  
 ما يؤثر في الاجسام اذ لا يؤثر في الوجود وعند أهل الشرع الا الله تعالى والملا الأعلى  
 عندهم هم الملائكة مطلقا أو أشراخهم كما صرح بما المستغفلة في تفسيره في سورة  
 الصافات (المبحث الثاني فيما رزقه الفلاسفة من العقول العشرة) اعلم انهم لما رزقوا  
 أن الواحد لا يصد عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيق لا تكلفه بوجه من  
 الوجود فلا يصد عنه ابتداء الا واحد فقاو الصادر عنه تعالى أو لا عقل الا قول  
 فللعقل الاول ثلاثة أوجه وجوده من المبدأ الاول ووجهه بانظر اليه أي الى البدا  
 الاول واسكنه في ذاته فبالاعتبار الاول يصد عنه عقل ثان وبالاختيار الثاني يصد  
 عنه النفس الجزئية فللثالث الاول وبالاختيار الثالث يصد عنه العقل الاول ويصدر عن  
 العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وثالث ثان ونفس مجرد تطلق الثاني الى أن  
 ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال ثم تفرقه وتأثيره في عالم العناصر  
 فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصور الجسمية والصور النوعية بشرط استعداد  
 الهيولى وهم يزعمون أن ما جعله أهل الشرع عيبريل هو العقل العاشر وعسكروا على  
 أن الواحد لا يصد عنه الا الواحد بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي لكانت  
 مصدرية لهذا غير مصدرية لذاتها فان المصدر ثان ان دخلنا أو دخلت احدها  
 في ذات الواحد الحقيقي لم يتم كسبب وان كانتا خارجيتين أو كانت احدها نفس  
 الواحد الحقيقي وأخرى خارجية عنه يلزم أن يكون الخارج معلوله فيكون لواحد  
 الحقيقي مصدرية ذلك الخارج فيعود الكلام في تلك المصدرية فيقتل وأجيبه  
 عنه بأن مقتضى أن المصدر يتن خارجين عن الواحد الحقيقي امكن المصدرية لتكونها  
 من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علّة توجد ما فلا  
 تكون الذات مصدر والمصدرية فلا تكون مصدرية أخرى فلا تسلب ولو سلم

فتمسك المصدريات فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممكن هكذا في شرح المواقف  
 ثم ان المفهوم من هذا الشرح انه يرد عليهم ان الوجوه الثلاثة للعقل الاولى ان كانت  
 امورا وجودية تلازمها من مصادر معتقدة ولا يصح ان تصدق من الواجب تعالى  
 والابطال قولكم الواحد لا يصدور عنه الا الواحد وان كانت امورا اعتبارية امتنع ان  
 يصير لها مدخل في صدور الامور الوجودية من العقل الاولى ولا يصح ان يصدق عليهم ان  
 اجتفاد الغالب الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثيرة لا يخصص  
 للمجموعة واحدة في العقل الثاني كما ذكرنا من مسلك جداره مستحسنا استناد الصور  
 والامراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفاتحة من الحصر الى العقل الفعال شكل  
 ايقان بالجلد لا يخفى على الفطن المنخفض ما اعتقدوا عليه في هذا المطلب انتهى  
 وقال في شرح المواقف قهرا اننا لعقول عاجزة عن ادراك النظام الموجودات على ما هي  
 عليه في نفس الامر قال صاحب المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة في النفوس  
 المجردة والفرق من نسل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره من انفرادات ليشقق  
 ويبين لما قل انه لا ثبت في الحقيقة لهم فيما يقولونه وفقده ولا معقول على ما يتقونه  
 عن اولئكهم وانما هي خيالات فاسدة وتغويها تباردة يظهر ضعفها باوائل التسطر  
 ثم البعض ببعض يعتبر اه (فرع) زعم الفلاسفة ان العقول العشرة ليست بصادقة  
 ولا ساذجة ومستحسلة منها نوع ينصرف في شخص جامعة كالاشباه بال فعل وعاقلة لذاتها  
 ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات (المبحث الثالث) زعمت الفلاسفة ان لكل فلك  
 من الاقلام التسعة نفسا مجردة لتصرف بكليات الغير المتناهية وان تلك النفس قوة  
 جسمانية خالصة عنها ومحلا لارسام الصور الجزئية للجزئيات كالقوة الجسمانية التي  
 هي محل لارسام الصور الجزئية وقائمة عن نفوسنا على ابداننا الا ان القوة الخيالية  
 محتصة بالادماغ وتلك القوة سارية في جرم الفلك تصنعون بسدادا قريبا للتحريكات  
 الجزئية ونسعى تلك القوة بالنفس المتطبعة والنفس الجزئية ثم المشهور عند  
 الفلاسفة ان الاقلام عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والتهووق والمغضب  
 (المبحث الرابع) في ان النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية خالصة في المادة  
 ولا جسم مابل هي لا مكانية ولا تقبل اشارة حسية وانما تعطى بالبدن تعلق التسدير  
 والتصرف فمن غير ان تكون داخلية في الجزئية والحلول وهذا مذهب الفلاسفة  
 وواقفهم على ذلك من المسلمين الامام جعفر الاسلام القرني والراغب وجميع من  
 الصوفية المكاشفين وخالقهم فيه الجهورية على نفي المجردات على الاطلاق فعولا  
 كانت او نفوسا كذا في شرح المواقف وسعي ان النفس الناطقة عند الفلاسفة غير  
 الروح والروح عندهم بخلافه لطيف فيعت من القلب المستصف ذهنا كرمس دلائل  
 عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض على كل واحد منها ثم ذكر خمس دلائل

حكمة وقال بعد نظما (واعلم) أن هذه النصوص تدل على المخالفة بين النفس والبدن  
 لا على تميزها واختلاف المتكسرون تعبر النفوس الناطقة فقال ابن الرازدي  
 أن النفس الناطقة بر لا يشتر في القلب وقال النظام أنها جسم لطيف سلق في البدن  
 مريان ما لا يور في الوردية من قول الصبر إلى آخره لا تتصل ولا تصدق فادامت  
 سارية في البدن فالبدن حتى فإذا فارقت فالبدن حيث وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ  
 النفس والخبر حسنة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل النفس ثلاث  
 قوى أحدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة لتكونها مبدأ العلوم والحكم  
 والثانية في القلب وهي النفس القلبية التي هي مبدأ القلب والخوف والفرح  
 والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة في الصكك وهي النفس النباتية  
 التي هي مبدأ التغذية والنمو والتوليد وتسمى أيضا بالشهوانية لأنها مبدأ الحبيب  
 الملائم وقيل النفس هي الخلط الأربعة المعتدلة كما وكذا الصغرا والدم والبنم  
 والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الخلط وقيل هي الدم المعتدل  
 إذ يكثره وأعتد الله تقوى الحياة وقيل هي الهواذذ الناطقة بطريقة معين تتقطع  
 الحياة والمقتار عند جهور المتكلمين أنها الهيكل المحسوس جميع ما ذكرنا خور  
 من المواقف وشرحه قال صاحب المواقف وأعلم أن شيئا من ذلك الذي روي أنه لم يحم  
 عليه ليل انتهى وقال المصنف رحمه الله في تفسير قوله تعالى ويسألونك عن الروح  
 قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا هو إشارة إلى أن الروح عالم يمكن  
 معرفة ذاته لا بعوارض غيره مما يلبيس به فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر  
 موسى عليه السلام في جواب وما ريب الصلابة ذكر بعض صفاته وقصر المصنف الروح  
 في هذه الآية الذي يصيبه من الانسان ويدبر وقصر قوله تعالى من أمر ربي بقوله  
 من الابداعات الكائنة يصحكن من غير مادة وتولد من أصل (المبحث الخامس)  
 في أن النفوس الناطقة حادثة اتفق المليون عليه اذ لا قدم منه هم الا الله وصفاته  
 عند من أتته بازائه على ذاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع حدوث البدن  
 أو قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكوين البدن ثم أنشأ الله  
 خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل  
 البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بأني عام وغاية هذه الادلة  
 التي دون البين الذي هو المطلوب أما الآية لم يراز أن يرده بقوله ثم أنشأ الله جعل  
 النفس متعلقة بالبدن فلا يمنع أن تحدث النفس قبل البدن وأما الحديث فلا نهى  
 واحد فدلالة الآية على حدوث النفس مع البدن طامة وثبوتها قطعي ودلالة الحديث  
 على حدوث النفس قبل البدن قطعية لكن ثبوتها فيهما متعارضان لا رجحان  
 لاحدهما على الآخر بل لكل منهما وجهة رجحان الكل من المواقف وأما الفلاسفة

فقد اختلفوا في حدودها فذهب ارسطاطاليس الى أن النفس حادثة وشرط لحدوثها  
حدوث البدن وذهب من كان قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى أن النفس  
قديمة (المبحث السادس) في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه  
قال الفلاسفة النفس غير حادثة في البدن ولا مجاورة لها لكنها متعلقة بالبدن تعلق  
العاشق بالمعشوق عشقا يجعلها الهاسيا فلا يتقطع مادام البدن صالحا لان  
تعلقه بالنفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالها ولذاتها الحسيتين  
والعقليتين عليه وهي أي النفس تعلق أول بالروح وهو الجسم اللطيف البصري  
المتبعت من القلب المتحرك من أطفأ أجزاء الاغذية قال في شرح المواهب  
فإن القلب لا يقرب في جنبه الا يسر يجذب اليه لطيف الدم فيضرب به حراره المعرطة  
لذلك البصر هو المحي بالروح عند الأطباء وعرف كونه أول تعلق النفس بان شدة  
الاصحاب يطل فوق الحس والحركة محاورا موضع السد ولا يطلها عمالي  
جهة الدماغ وأيضا التجارب الطبية تشهد بذلك انتهى ثم ان النفس تفيض على الروح  
قوة تسري تلك القوة بمران الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه فتشترك تلك القوة  
في كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المنارة تنفع ذلك  
العضو وقال في المواقف وهذا كله عند الفلاسفة المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات  
للقوى اقول فقول المستف بعد نقل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العليم اعلمه جمع  
في الجلة بين الشريعة والفلسفة فقد برهن ان القوى المنارة تأسرها وتنقسم الى مدركة  
والى محركة وتنقسم المدركة الى ظاهرة والى باطنة أما المدركة الظاهرة فهي  
المشاعر الخمس الاول البصر وهي قوة مودعة في العصبين الموقنين التين ثلاثيان  
وتقاطعان تقاطعا حليويا ويصير قهريهما واحدا ثم يبعدها الى العينين بعد  
التقاطع وادراك البصر المدركة كذا في صورته من المرقى الى الحدة وانطباعها في  
جزء منها وقيل باتصال شعاع محرق يطبخ من الحدة الى المرقى الثاني السمع وهو قوة  
مودعة في العصب المقروش في مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع أي القوة السامعة  
وصول الهواء المتوج الى الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة في الزائدين  
النابتين في مقدم الدماغ اللينتين يحلتي الثدي وتذكر القوة الشامعة الروائح  
بوصول الهواء المتكثف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهواء المختلط باجزاء تعطلت  
من ذي الرائحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبهة في العصب المقروش  
على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة اللسان بالذوق  
وبوصول الذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان تتشرب الرطوبة أجزاء من ذي  
الطعم ثم تنحرف في اللسان فتأخذ الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعوم الى القوة  
الذائقة الخامس الحس وهو قوة منبهة في جميع جلد البدن وادراك القوة للاساسة

بالصلابة التي في العظم وأما القوى المدركة الباطنة فهي خمس أيضا اثنتان منها  
مدركة وثلاث معينة على الادراك اثنتان من الثلاث معينة بالحفظ وواحدة  
منها معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الحس المشترك تدرك  
جميع الصور المنطبعة في الحواس الحس الظاهرة فهو لا يميز بين الحس المشترك  
والاشترائك هذه الحواس فيه يسمى حسا مشتركا والثانية الحس والوهي قوة تفيد  
مدرك الحس المشترك من صور المحسوسات والثالثة الواحدة وهي قوة تدرك  
المعاني الجزئية كمدرك زيد وعادة عمرو والرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه  
الوهم والخامسة المتصرفه وتسمى تار كيب بعض ما في الحس والحافظة من الصور  
والمعاني مع بعض وتفرق بينهما عن بعض وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها  
العقل في مدركه يضم بعضها الى بعض وفعله عنه ومنه ان استعملها الوهم  
في المحسوسات مطلقا أي سواء كان محسوسا بالسمع والبصر أو غيره من الحواس  
الحس الظاهرة وامل المراد في صور المحسوسات الجزئية في الحس والوهي في الواقع ان  
للمعاني ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كصفة فيما يجتمع  
على شكل الدودة تتبع البطنان الحس المشترك في مقدم البطن الاول والحس  
في مؤخره وبحل الواحدة هو مقدم الثالث وبحل الحافظة مؤخره وبحل القضية  
هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطينين لتأخذ المحسوسات التي  
في احد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فتصرف بالتراكيب والتفصيل  
انتهى والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا تطرق افة الى محل من  
هذه المحال اختلف فعل القوة المختصة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان تحت القوى  
العشر لنفس الحيوانية والنفس الانسانية قوة أخرى مخصوصة تسمى قوة عقلية  
واعتقد ذلك النفس بها الكليات وتحكم بينها بالنسبة الايجابية والسلبية وتدرك بها  
أيضا الجزئيات المجردة وفي حاشية المطول للسيد الشرف ان حافظ مدركت هذه  
القوى على ما زعمه الفلاسفة العقل الفعال وأما القوة المحركة فتقسم الى محرك  
اختياري ومحركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فهي اما باهنة أو غائبة (والثانية)  
القوة المنبثة في العضلات سمى بقدر الحيوان على تحريك الاعضاء واستطاعة قبض  
الاصابع وبسطها والقوة الغائبة هي المبدأ القريب للمركبة فان الحركة لها  
مبادؤها من جهة الاول الصور الجزئية التي الملازم والمتاخر والنامي شوق في بحث  
عن ذلك الصور ما نحو جذب ان كان ذلك الشيء نقيدا أو ناعما ويسمى شهوة واما نحو  
دفع أو غلبة ان كان ذلك الشيء مكروها أو ضارا ويسمى غنبا ولثالث الارادة  
أو الكراهة وهي العزم الذي يترجم بعد التردد في الفعل والتبرك والرابع مركبة  
حاصلة من القوة المنبثة في العضلة كذا في الاعضاء التي والاولى أي القوة الباعنة

وتسمى القوة الشوقية والقوة القزويية هي التي يحث النفس على تحريك الاعضاء فان  
 حلت على التحريك بلطف المتافع تسمى القوة الشهوانية وان حلت على التحريك لدفع  
 المضار تسمى القوة الغضبية وأما القوة المحركة الطبيعية فهي اما لحفظ الشخص  
 أو لحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغاذية وهي القوة التي تحصل الغذاء الى  
 مشاكلة الجسم المتغذى ليكون بدلا لما يتصل عن المتغذى بالحرارة الغريزية أو بالحرارة  
 الحاصلة بالحركات الغذاء ككساء ما به عشاء الجسم وقوامه والقسم الثاني التنظيمية  
 وهي القوة التي تزيد في الاقطار الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومقابل  
 القوة الذبول وهو استقصا البدن في الاقطار الثلاثة وأما السخن فهو الزيادة في العرض  
 والعمق فقط وانه مخصوص بالجسم وما في حكمه ولا يكون في العظام بخلاف البناء فانه  
 زيادة في جميع الاجزاء ومقابل السخن الهزال قال الاعضاء في التسمية والغاذية  
 يتشارك في الفعل فان كلاهما قاطعه تحويل الغذاء الى ما يشاكل البدن فان كان  
 التصويل على قدر ما يتقبل فهو الغذاء وان كان زائدا فهو النور والثانية اعنى القوى  
 التي اودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان القسم الاول مودة متصل  
 جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني مصورة تحيل تلك  
 المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاشكال والمقادير وتقدم القوى الاربع  
 الطبيعية اربع قوى أخرى الجاذبة والهاضمة والداخمة والماسكة أما الجاذبة فهي التي  
 تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء وأما الهاضمة فهي التي  
 تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزأ من المتغذى بالفعل وأما ما يجعله جزأ بالفعل فهو  
 القوة الغاذية كما سبق وللقوة الهاضمة اربع مراتب الاولى في المعدة وحقيقة الهضم  
 فيها ان تجعل الغذاء كيلا وساو هو جوهر شبيه بما الكثرة الخفيف في يساه وقوامه  
 ومبدأ هذا الهضم في الغم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة المضغوطة تتفجع الدم ما قبل  
 فوق ما تنضجه المطبوخة والثانية في الكبد وحقيقة هذا الهضم فيه ان يغير الغذاء  
 بعد الانجذاب من المعدة اليه بواسطة العروق السمائة بسلامة بحيث يحصل من  
 الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء والثالثة في العروق  
 فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانبها المحذب  
 وفي ثلث العروق تنضم الاخلاط انها ما تاما فوق الانضمام الذي في الكبد الرابع  
 في الاعضاء بعد ما اندفع الاخلاط من العروق اليها وحقيقة هذا الهضم ان تسير  
 الاخلاط بحيث تصلح ان تكون جزأ من العضو ولكل من مراتب الهضم فكل  
 لا يصلح ان يصير جزأ من المتغذى فيحتاج الى دفعه فللمرتبة الاولى التي في المعدة الثقل  
 الذي يدفع من طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة أو مرتين  
 والممرتبة الرابعة في الاعضاء الحق وتقام التفصيل في شرح المواقف وأما القوة

الماسكة نفس القوة التي تسلك الجذب مقداراً تفعل فيه الهاضمة وأما الله المحقق  
 القوة التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهم إلى ذلك العضو وفي المواقف وشرحه ان  
 اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأى الحكماء مبني على أصلهم من أن الواحد  
 لا يصدر عنه الا الواحد والاجازان يستند جمع الافعال المذكورة الى قوة واحدة  
 بالذات وقد ثبت ضعف هذا الأصل وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى  
 وتغايرها ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المعصورة ان من تأمل في جهات الافعال  
 الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والاشكال الهيبة وما يراه في خلق  
 الحيوانات من الحكم والمصالح التي فحيرت فيها الا وهام وبهرت من ادراكها  
 العقول والافهام وقد بلغ المدقون من تلك الحكم والمصالح خسة آف عموماً لا يعلم منها  
 أكثر مما علم علم ذلك المتأمل أن تلك الافعال لا تصدر الا عن علم كليل علم خبير ياطى  
 الاشياء حكيم مقدر أفعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن استناد تلك الافعال الى قوى  
 عديدة الشعور على أن في الاعتراف بالتفاعل المتساوي استناد الاشياء اليها استناد  
 حادثة عظيمة هي الاستعانة من كثير من أمثال هذه التكلفات التي يصنعها العقل  
 الصريح أي الخالص من منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم وبنا لا تزغ قلوبنا  
 بعداذ هديتنا وهبنا من لدنك رحمة أئنا آتواك بالبرهان أنت الواجب انتهى ما في المواقف وشرحه  
 مختصراً (المبحث السابع) في بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت  
 البدن ممكن عندنا ولكنه غير واقع لالة الادلة عليه وأما الفلاسفة فقالوا النفس  
 الناطقة لا تقبل الفناء واعتبروا عليه بان النفس غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو  
 مادي وكذا المتقدمين ممنوعتان (الكتاب الثاني في الالهيات) وفيه ثلاثة أبواب  
 الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في العلم به وفيه  
 ثلاثة مساحات المبحث الاول في ابطال الدور والتبديل أما بطلان الدور فلان الدور  
 توقف الشيء على ما يتوقف عليه وتوقف الشيء الثاني على الاول ان كان مرتبة يسمى  
 الدور ورامصراً كما اذا توقف ج على ب وب على ج وان كان مرتبتين أو أكثر  
 يسمى دوراً مختصراً كما اذا توقف ج على ب وب على د ود على ج ونتيجة هذين  
 القياسين توقف ج على ج ولا يعني ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم  
 لهذا الباطل باطل وأعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء  
 على نفسه لانه اذا توقف على ب كان ب مقدماً على ج ولا توقف ب على ج كذلك  
 كان ج مقدماً على ب فتقول ب مقدم على ج وج مقدم على ب فيلزم ان ب  
 مقدم على ب وقس عليه الصورة الثانية وأما التبديل فيدل على بطلانه وجوه  
 ثلاثة الوجه الاول برهان التطبيق وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية  
 فتوجد في هذه الامور جلتان احدهما تنقص من الاخرى بواحد من جانب التناهي

فيمكن تطبيق احدى الجملتين على الاخرى من طرف التناهي بان يجعل الجزء الاول  
 من الجملة الثالثة بازاء الجزء الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثاني من الثالثة  
 بازاء الثاني من الزائدة وهكذا في سائر الاجزاء فان كل بازاء كل واحد من الجملة  
 الزائدة واحد من الجملة الثالثة يلزم أن يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال  
 وان لم يكن يلزم انقطاع الجملة الثالثة من طرفها الا تناهي فتكون متناهية  
 ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها او احدها كانت متناهية أيضا لان الزائد على  
 المتناهي بقدر متناه متناه أيضا وهذا باطل لانه خلاف المفروض لأن المفروض عدم  
 تناهي الجملة الزائدة أقول تقر بهذا البرهان اجمالا أنه لو وجدت الامور الغير المتناهية  
 لزوم وجود جملتين فيها احدهما ناقص من الاخرى فيلزم لوجود هاتين الجملتين  
 امكان تطبيق احدهما على الاخرى وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه أحد  
 الطرفين السابقين فانه ممكنه محال أيضا فغير عليه أنه ان أريد من التطبيق التطبيق  
 في الخارج فلزوم امكانه ممنوع بل وان كان يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي  
 في الخارج محالا وان أريد من التطبيق التطبيق في العقل بمعنى ملاحظة العقل اجمالا  
 لا تطبيق احدى الجملتين على الاخرى فاحتمالة هذه الملاحظة مجموعة اذ ملاحظة  
 الالفاظ لا تستلزم المحال الا لازم للالفاظ بل ملاحظة ذلك المحال والمحال  
 أن الالفاظ في الواقع يستلزم المحال في الواقع وملاحظة الالفاظ تستلزم  
 ملاحظة المحال الا لازم للالفاظ وملاحظة المحال ليس بمحال فملاحظة الالفاظ  
 ليس بمحال وكذا امكان هذه الملاحظة ليس بمحال فتأمل والمطلب (الوجه الثاني)  
 ردها (التضاد) وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية لكل واحد منها  
 سابقة بالنظر الى ما بعده ومسبوقية بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذي في طرف  
 التناهي فانه فيه احد هما فقط لان التسلسل ان كل من طرف العلل كان فيه  
 مسبوقه فقط وان كان من طرف العلول كان فيه سابقة فقط فاذا وجد في كل جزء  
 من الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقة ومسبوقه  
 يحصل هناك تسلسل آخر بين سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات ولا يخفى  
 أن السابقيات والمسبوقية متضايفتان لا يجوز انهما كالأحد هما عن الآخر لا يخفى  
 أن ما بقية الشيء تضاد مسبوقته أو هو وان يكون الشيء سابقا غير مسبوق  
 كما لو اوجب تعالى أن يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير بل معنى أن سابقة شيء  
 على الآخر تضاد مسبوقه الآخر وبالعكس ثم قال اذا ذهبت سلسلة السابقيات  
 والمسبوقيات وكان التسلسل من جانب المبدأ فالمعلول الاخير ثم مسبوقه  
 بلا سابقة وكل واحد من أحاد السلسلة لها سابقة ومسبوقه فيساوي عدد  
 السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير وبين في المعلول الاخير مسبوقه



بلا سابقية لزيادة المسبوبات على عدد السابقات الواحد وهو محال لأن أحد المتضامين إذا استلزم الآخر فلا يتصور زيادة قسمة أحد المتضامين على سلكه المتضامين الآخر ثلاثي أحد المتضامين بدون الآخر هذا حاصل ما قلنا وأقول إن أرادوا قولهم يبقى في المألول الأخير مسبوقية بلا سابقة أنه يبقى فيه بلا سابقة تضايها فهو ممنوع لأن مضايحه مسبوقية ذلك المألول سابقة عليه وهي مرسودة وإن أرادوا بلا سابقة ذلك المألول على الآخر فلم يمكن تلك السابقة ليست مضايقة لمسبوقية فلم يلزم من زيادة عدد المسبوبات على عدد السابقات بقاء أحد المتضامين بدون مضايقة الآخر فلا تكون تلك الزيادة محالا وبالحكمة أن تلك الزيادة إنما لم تستمن فرض عدم التناسلي من جانب واحد غير مستتزة للحوال فلو فرض التناسلي من الجانبين أيضا يلزم تساوي عدد المتضامين فلا أثر للبينة حتى لو زاد عدد المسبوبات على عدد السابقات في صورة التناسلي من الجانبين فلزم بقاء أحد المتضامين بدون مضايقة الآخر فظل ماذ كرو ومقاطعة لذات من قياس غير التناسلي على التناسلي قائل وانصف وعلينا بإجرائه هذا البرهان على تقرير كون التسلسل في طرق المألولات وتدبر اعتراضنا عليه أيضا ثم اعلم أن هذا البرهان على تقدير قبليه لا يدل على بطلان التسلسل إذا فرض من طرف العلل والمألولات جميعا إذا لا يوجد حيث صدق مسبوق بلا سابق أو سبق بلا مسبوق ثم إن اللاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتيب زعماء منهم أن برهان التطبيق لا يجري في الأمور المتعاقبة ~~لكن~~ الحق عند المتكلمين أنه يكفي في جريانه الترتيب فقط لأن التطبيق وهي وهو لا يقتضي الاجتماع في الوجود التلويح (الوجه الثالث) من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل أنه لو ذهبت سلسلة الممكنات إلى غير النهاية ولم تنسب إلى الواجب فالجميع من حيث هو المجموع محتاج إلى كل واحد من اجزائه فيكون مكافؤا لكل يمكن محتاج إلى سبب فالجميع محتاج إلى سبب وذلك السبب ما نفس المجموع أو جزؤه أو خارج عنه والأول باطل بالبداهة والثاني باطل لأنه يستلزم أن يكون الجزء له نفسه وعلله والثالث يستلزم أنه سلسلة وهو خلاف المفروض وبيان ذلك أن السبب الخارج من سلسلة الممكنات إما يمكن أو واجب والأول باطل لأن المألوف هو جميع الممكنات سلسلة واحدة أو لاسل ولا شأن أن الوجود الخارج من جميع الممكنات ليس يمكن بل واجب ذاته وهو ما في وسط السلسلة أو في طرفها وإدول باطل لأنه يستلزم كون الواجب معلولا لبعض أجزاء السلسلة وهو في طرف السلسلة فسلزم تناسها على تقدير عدم تناسها وفيه نظر لا يجوز أن لا يكون الواجب طرفا للسلسلة كما أنه ليس في وسطها بل يكون ميلا للمجموع الغير التناسلي بدون أن يكون واقعا

في نظامها بدلتني ذلك من دليل قال في شرح المواهب واعلم أن هذا الجليل انما يجري  
 في تسلسل الممكن متصاعدة في العلال لا متنازلة في المهورات كما لا يخفى على ذي فطنة  
 (المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود) وفيه مسائل كثيرة والمشهور  
 منها اثنتان (المسألة الأولى المتكلمين) اعلم أن العالم املجهر أو مصرى وقد يستدل  
 على وجود الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه أو بحدوثه بناء على أن علته الخارجية عند  
 المتكلمين اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطاً كان الحدوث أو شرطاً فلهذه  
 وجود أربعة أقوال الاستدلال بحدوث الجوهر قال في شرح المواهب قبل هذه طريقة  
 الخليل عليه السلام حيث قال تعالى قل لمن عليه الجبل أي ستره فلا يراه رأى كوكبا  
 قال هذا بى وانما قال كذلك لأنه أباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فأراد أن يبينهم  
 على ضلالتهم ويرشد هم الى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله هذا بى على  
 طريقة حكاية قول خصمه فلما قل أي غاب قال لا أحب الاقل فضلاً عن عبادتهم  
 فإن الانتقال والاحتجاب بالاستتار الجسمية يقتضى الامكان والحدوث وينافى  
 الألوهية كذا ذكره المصنف في تفسيره وهو يقتضى أن يكون الوجه الثانى الذى هو  
 الاستدلال بامكان الجوهر مسلماً الخليل عليه السلام أيضاً أقول لعل وجه كون  
 الاول طريقته عليه السلام أنه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس  
 استدلل به على أنهما محدثا واجب الوجود ولذا قال انى وجهت وجهى للذى فطر  
 السموات والارض الآية وتقرر الاستدلال بحدوث الجوهر أن العالم املجهرى  
 حادث وحسب كل حادث فهو محدث بالبداهة وبقية الجبروت لا بد أن يكون واجبا لقائه  
 أو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثانى الاستدلال  
 بامكان الجوهر وهو أن العالم املجهرى ممكن والامكان يمكن معدوما تارة وموجودا  
 أخرى لأنه اذا لم يكن ممكنا يكون اما واجبا لذاته وهو موجود دائما واما متعذرا لذاته  
 وهو معدوم دائما وكل ممكن له سبب موجود بالبداهة وذلك السبب الموجد لابد  
 وأن يكون واجبا لذاته أو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل  
 الوجه الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما فى الانفس واما فى الاقاليم  
 أى خارج الانفس والاقول مثل ما شاهد من انقلاب النطفة علقته ثم مضغة ثم لحما  
 ودما اذا بدلت هذه الاحوال الطائفة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لأن حدوث  
 هذا الاطوار لا من فاعل محال بالبداهة وكذا صدور هاهن مؤثر لا شعوره لانها  
 أفعال يجر للعقل من ادراك الحكمة المودعة فيها والثانى وهو حدوث الاعراض  
 فى الاقاليم مثل ما شاهد من احوال الافلاك والكواكب والعناصر والحيوانات  
 والنباتات والمعادن الوجه الرابع الاستدلال بامكان الاعراض لخالها  
 وهو أن الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لقر كهان الجوهر المتجاسة فكل جسم

فيمكن في الصفات التي وجدت في سائر الاجسام فاختصاص كل جسم بصفة  
 من الصفات لا بد له من محض موجب لتخصيص واجب لذاته أو منته البسوهذا  
 ما استدلل به موسى عليه السلام حيث قال رب الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى أي  
 أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للملكة والمنفعة المتولدة به أي المعلقة  
 بالشيء فتقول ولعل ما حكاه الله تعالى عن خليله عليه السلام في محاجة نمرود بقوله  
 قال ابراهيم فان الله يأتي بالشعر من المشرق فأتى به من المغرب الاية من قبيل  
 الوجه الرابع (المسألة الثاني للفلاسفة) وهو أن في الواقع موجودات مع قطع النظر من  
 خصوصيات الموجودات فان كان ذلك الموجود واجبا فذلك هو المطلوب وان كان  
 ممكنا كان له سبب موجود واجب لذاته أو منته الى واجب لذاته لبطان الدور  
 والتسلسل وبعض المتأخرين سلك آخر في اثبات الواجب لا يحتاج الى ابطال الدور  
 والتسلسل وهو أنه لا شك في وجود ممكنات كليات فان امتد الى الواجب لذاته  
 ابتداء وانتهاء فذلك هو المطلوب وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المسلسلة  
 في غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لا يحتاج الى اجزائه فلهذه فقهى اما نفس  
 المجموع أو جزؤه الخارج منه والاولان باطلان كما عرفت في الوجه الثالث من الوجوه  
 الدالة على بطلان التسلسل فتبين أن تكون العلة خارجة عن السلسلة ولما كان  
 المأخوذ بمجموع الممكنات سلطة واحدة أو سلاسل كما عرفت ههنا أيضا فخرج منه  
 واجب لذاته وهو المطلوب أكثر ما ذكر في هذا البحث مأخوذ من شرح المواقف  
 (البحث الثالث في امكان معرفة ذاته تعالى) مذهب الفلاسفة والامام الغزالي منا  
 أن الطاقة البشرية لا تقي معرفة ذاته تعالى أي كنهه واحضروا عليه بأن معرفة ذاته  
 تعالى اما بالبداهة أو بالتفكر وكل واحد منهم باطل أما الاول فلان ذاته غير متصور  
 بالبداهة بالاتفاق وأما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد أو بالرسم وكل  
 منهما باطل أما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتديد لان الحد انما يكون للمركب  
 والتركيب منتزعه تعالى وأما الرسم فهو لا يفيد الحقيقة ويؤدي هذه الدعوى أنه  
 لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقة تعالى حيث قال وما رب العالمين فان  
 السؤال بما انفاه السوال عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته  
 حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تسميها على أن حقيقة ذاته  
 تعالى لا يمكن معرفتها وانما يمكن تمييز ذاته بخواصه الخارجية ومعنى قوله ان كنتم  
 موقنين أي ان كنتم موقنين الاشياء بحقيقة ما علمت أن هذه الاجرام المحسوسة ممكنة  
 لتربها وتغير أحوالها فلها مبدء واجب لذاته وشأنه المتكلمون الفلاسفة وأجابوا  
 عن دليلهم بوجهين الاول منع انحصار طريق معرفته تعالى في البداهة والتفكر لخواص  
 ان يعرف بالالهام وتسمية النفس وتزكيتها من الصفات الذميمة الثاني معارضة

الزامية وهي الحقيقة تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم  
بالبداهة والحق ان هذه المعارضة ليست بصواب لان حقيقته تعالى عندهم  
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض لوجوده  
الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفهاني (الفصل الثاني  
في التزييمات) وفيه بحجة مباحث (المبحث الاول) ان حقيقته تعالى لا يقابل غيره  
اى لا يكون هو تعالى مشاركاله في تفسيره في تمام الماهية فالمخالفة بينه وبين سائر الذاوات  
لذاته المخصوصة لا امر ذات عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري واى الحسن البصري  
فانهما قالوا بالمخالفة بين كل موجودين انما هي بالذات وليس بين المطلق اشتراك  
الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المخصوصة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزوع عن التشبه  
اى المشاركى في تمام الماهية والنقد الذى هو التشبه المساواة فى المخالف تعالى عن ذلك  
علوا كبيرا الثاني اثبات هذا المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة  
لخالقه بالتعين لاقتضاء الاثنية ذلك فان المشاركى في تمام الماهية لا بد وان يتخالفا  
بتعين وتخصص حتى يتماز به هو يتماز ويتعدد اولئك ان ما به الاشتراك غير ما به  
الاستيلاء يلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضى الاحتياج الى الاجزاء  
والاحتياج يقتضى الامكان والامكان يشافى الوجوب الذاتي كذا فى شرح المواهب  
قال قدمه المتكلمين وهم المسترزة ذاته تعالى وحقيقته تساوى سائر الذاوات وانما  
يتماز عن سائر الذاوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة  
هذا عند ابي علي الجبائي واملعه ابي هاشم فانه تعلق بتميزها بتمامها من القوانين  
بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية وقالوا لا يردها لنا قوله تعالى  
ليس كمثل شئ لان المماثلة المنفية هي انما هي المشاركة في اخص الصفات دون  
المشاركة في الذات والحقيقة واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره ان  
ذاته تعالى تساوى سائر الذاوات في كونه ذاتا ذا المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر  
عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذاوات فتكون ذاته مساوية لسائر الذاوات  
واجيب عنه بان المشترك مفهوم الذات اعم ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم  
يجوز ان يكون امرا عارضا للذاوات المخصوصة المخالفة المطلق ان قد ثبت في غير  
هذا الفن ان عنوان الموضوع اى مفهومه قد يكون من حقيقة ما صدق عليه  
وقد يكون بغير تلك الحقيقة وقد يكون عارضا لها من ايمان ثبت التماثل والاتحاد  
في الحقيقة مجرد اشتراك العنوان فهذه المغلطة منهم منشؤها عدم الفرق بين مفهوم  
الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعمى الذى  
يسمى ذات الموضوع كذا فى شرح المواهب قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك  
بين جميع الموجودات ويتماز عن غيره بقيد على هو ان وجوده ليس بذا على ذاته

بل هو هيئة بخلق سائر الموجودات فان وجودها رآه على ما هيتهما وبطلانه  
 ظاهر لانه يلزم منه ان يحسكون حقيقة الواجب امرها على ما يوسع الممكنات تعالى  
 عن ذلك علوا كبيرا كذا في المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق هذا  
 النقل منهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالوا لا الوجود المشترك بين  
 الواجب والممكن الذي هو الوجود في الاعميان زائد على ماهيته بالضرورة وانما هذا  
 الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المبحث بانه هل هو زائد عارضا لماهية تعالى  
 او ليس برآء (المبحث الثاني) في نفي الجمعية عنه تعالى والله تعالى ليس بجسم خلافا  
 للجمعية فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلوا في كيفية كما في شرح المواقف  
 وليس في جهة خلافا للكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما في القلوس وقيل  
 بكسر الكاف وتثنية الراء فيه منهم قالوا انه تعالى على العرش عارضا لصفته  
 العلمانية وبه منهم قالوا بانه تعالى محاذ للعرش غير محاس له واستدلوا بظواهر الادلة  
 المشهورة بالجمعية والجهة وأجاب عنه بان الادلة النقلية لا تعارض القواعد  
 العقلية السابقة للجمعية والجهة بحيث لا يقبل التأويل وحسبنا ما افتقر من علم تلك  
 الادلة النقلية الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على اسم  
 الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما اننا قل كما هو مذهب المأوليين  
 وقول من عطف قوله والراصفون في العلم على الله ولنا دلائل مدكورة في المطولات  
 على وجه الاستقصاء (المبحث الثالث) في نفي اتحاد تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره  
 أما نفي الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين  
 فهما بعد اتحادهما متغيران لا واحد وهو يناقض الاتحاد وان لم يقيا موجودين لم يتحد الا انه  
 حيث كان عدما ووجد ثالثا فليس بمفصلين وان عدم أحدهما وبقي الآخر لم يتحقق  
 الاتحاد أيضا ثم ان الاتحاد وهو كون شئ واحد به شئ آخر وهذا هو مفهوم  
 الحقيقي كذا في الاصطفاي قال شارح المواقف في ذلك الموضوع في الموقفة الثانية  
 ومعنى قولنا بعينه انه صار شئ آخر من غير ان يزول عنه شئ أو ينضم اليه شئ آخر  
 انتهى وقول الاصطفاي هذا هو مفهومه الحقيقي انه بان لا اتحاد فهو ما آخر  
 مجازيا كما اشار الى ما قال شارح المواقف في ذلك الموضوع أيضا ان الاتحاد يبطق  
 بطريقين المجاز على معنيين آخرين الاول صيرورة شئ ما شيا آخر بطريق الاستعانة  
 أعني التغير كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود ابيض وفي الاول زال حقيقة الماء  
 بزوال صورته عن هيولاه الى الهواء وفي الثاني زال صفة الاسود عن الموصوف  
 وانضم الموصوف بصفة أخرى هي البياض والمعنى الثاني صيرورة شئ ما شيا آخر  
 بطريق التركيب أي بطريق انضمام شئ آخر له كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء  
 اليه وتركب معه انتهى ومقصود المصنف نفي الاتحاد بالمعنى الحقيقي وان كان بالمعنيين

المجازين متفيا عنه تعالى أيضا لكنهم ما جازان في غيره تعالى وادعى صاحب المواقف  
 داهية بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقي مطلقا أي سواء كان في الواجب تعالى  
 أو في غيره وأما في حلوة تعالى في غيره فلان الحلول قيام موجود بوجود آخر على  
 سبيل التبعية وهو يمنع عليه تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن التصاري  
 وجمع من المتصوفة أما التصاري فقد حكى عنهم أنهم قالوا بالاتحاد ذاته المتعالي  
 بالمسح وبحلول ذاته تعالى فيه وأما جمع من المتصوفة فقد حكى عنهم أنهم قالوا  
 إذا اتفقت المعارف نهايتها اتفقت هويته وصار الموجود هو ذاته تعالى وحده  
 وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا أيضا إن الله تعالى  
 يصل في المعارف لما أراد وبالإتقاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساد ما أرادوا به  
 معنى غيره فلا بد من تصويره أولا حتى يمكن نفيه أو إثباته (المبحث الرابع) في نفي غيابه  
 الحوادث بمعنى الموجود بعد العدم بذاته تعالى فنع قيامه بذاته تعالى بجهور العقلاء  
 من أبواب الملل وغيرهم خلافا لكرامية كذا في شرح المواقف قاله المصنف والقدر  
 والارادة موجودة قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا لكرامية الحاصل مذهبنا في صفات  
 الله تعالى على ما في شرح المواقف أنها على ثلاثة أقسام الأولى صفة حقيقة صفة  
 بمعنى كونها حقيقة أنها ليست إضافة ومعنى كونها محضة أنها خالصة عن الإضافة  
 أي لا يلحقها إضافة إلى الخلق كالوجود والحياة والثاني حقيقة ذات إضافة  
 كالعلم والقدر والارادة والثالث إضافة محضة ككونه تعالى مع العالم ولا يجوز  
 التغيير في القسم الأول ويجوز في القسم الثالث وأما القسم الثاني فله لا يجوز التغيير  
 في نفس الصفة ويجوز في تعلقها واحتجب الكرامية بانه تعالى متكلم بجميع بصير  
 ولا يتصور هذه الأمور الوجود المخاطب والمسموع والبصر وهي حادثة فوجب  
 حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وأوجب بان الحوادث تعلق تلك الصفات  
 وهذا الأمر المذكور يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة إذا الكلام  
 عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود المخاطب بل المتوقف  
 على وجود المخاطب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكرامة كذا في شرح  
 المواقف أقول وهكذا احتجاجهم وجوابنا في صفات التي هي ذات إضافة  
 كالقدرة والتكوين (المبحث الخامس) اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشئ  
 من الأمور المحسوسة بالحواس الظاهر أو الباطن كالعلم واللون والرائحة والالام سواء  
 كان الالام حسيا أو عقليا وكذا اللذة والحسية وماثر الكيفيات النفسانية من اللذة  
 والحزن والخوف وتظاهرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم لترصيص المنافع  
 للوجوب الداني وأما اللذة العقلية فتفها المليون ويجوزها الفلاسفة وقالوا إن من  
 تصور كمالا فسرجه ولا شك إن كماله تعالى أجل الكالات فلا بد من أن يتلذذ به

وفي الاستغناء والحق ان القذة والالم من تواسع المزاج ولا شك في استحالة المزاج  
 عليه تعالى فلا شك في استحالةهما أيضا (وفي مقام التفرقة بين ان تران) ذكر في شرح  
 المواقف (المبحث الاول في انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض) أما الجوهر فنقول انه  
 مطلوب منه تعالى أما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المصير بالذات والله  
 تعالى ليس بمصير وأما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت في الاعيان  
 كانت لا في موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده غير ماحيته ووجود الواجب نفس  
 ماحيته عندهم فلا يكون جوهر عندهم وأما العرض فلا يحتاجه في وجوده  
 الى تحيطه والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه (المبحث الثاني في انه تعالى ليس  
 في زمان) اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمان أي ليس واقع في الزمان أي ليس  
 مقدر به في ذاته وفي صفاته لان الشيء انما يكون متعلقا بزمان اذا كان متغيرا  
 أما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار أو حرك متغير وهو حركة محدودة الجهات فما  
 ليس بمتغير في ذاته وصفاته لا يتقدر بمقدار أو حرك متغير وأما ما كان متغيرا في شيء منها  
 فان كان تغيره تدريجيا فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعا فتغيره واقع في الان  
 الذي هو طرف الزمان فالأقضية أصلا لا تتعلق بالزمان قطعا ثم وجوده تعالى مقارن  
 للزمان وحاصل مع حسوله وأما أنه زماني وآتي يعني انه واقع في أحدهما فلا وأما  
 عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متجدد يتجدد فلا يتصور في القديم الذي  
 ليس بمتجدد أصلا أن يقدر بالمتجدد ثم وجوده تعالى مقارن بالمتجدد انما مثل ما سبق  
 وليس بمتجدد بها فاذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيلون موجودا في الابد  
 وهو موجود الآن لم يزد به ان وجوده واقع في تلك الأزمنة أي مقدر بها بل أردناه  
 مقارن لها لمن غير أن يتعلق بها كتحقق الزمانيات وإذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا  
 لم يحسن بالقياس اليه تعالى ماض وحال ومستقبل (الفصل الثاني في التوحيد)  
 استحق الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته  
 تعالى فلو شاركه في وجوب الوجود غيره لمكان مشار كلة في ذاته فيتأخر من الغير  
 بالتعصن فيكون الواجب تعالى حاشد مركبا من الوجوب والتعصن وكل مركب  
 يحتاج الى الجزء والجزء مقصور المركب وكل يحتاج الى الغير يمكن وهذا ما على مذهبيهم  
 من أن وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عدى حكما سبق فلا يلزم  
 من انضمامه الى شيء آخر التركيب أقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المسمى  
 وهو ههنا التوحيد اذا الدليل ملزم للمسمى ولا يلزم من فساد الملزم فساد اللازم  
 واحتج المتكلمون على نفي الالهية بهذه التناقض المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيها  
 آلهة الا الله لقد فسد ما نقرر به انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما التناقض بان يريد أحدهما  
 حركة جسم في وقت معين والاخر سكونه في ذلك الوقت والسالي وهو امكان التناقض





من الذات وحدها أقول إذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات وهو ما ذكرنا  
لا يحصل استدلال الاشاعة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ لا يلزم على هذا  
التصديق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدئهما واسدا والاشاعة قالوا صفاته تعالى  
ليست عين ذاته ولا غيره فان قلت هذا في التخصيص قلت لم يريدوا بالصفة استغناء الصفة  
بل أرادوا بها معنى أخص من استغناء الصفة وهو إمكان الاختصا لك الحق قولهم لا غيره  
لا يمكن انصلاك صفاته من ذاته وذلك بان تكون صفاته أزلية اذ لو كانت حادثه كما زعمت  
الكرامية لا يمكن انصلاك الذات عنها فحاصل مذهب الاشاعة أن صفاته تعالى  
قديمة ممكنة في انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى أن صفاته مستندة لذاته بالانحياز  
لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته مختار في أفعاله بعض ما ذكره  
أخرون من شرح العقائد الفلاسفة أني استدلت بالفلاسفة بأنه لو قامت الصفات بذاته  
تعالى لمكان ذاته متضمنا لها فيكون ذاته تعالى قابلا لافعالها وهو محال  
وأجيب بجمع الاستعانة واستدلت المصنفات والسبعة بأنه لو كان لواجب صفات  
موجودة قائمة بذاته فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وأصلها عليها  
في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصاري كفرت بثبوت ثلاثة من القدماء  
وهي الوجود والعلم والحياة وسورها الاب والابن وروح القدس فان قلت هي أثبت  
الاكثر والجواب أن أكثر النصاري لا يثبتهم قدما مستقلة بذواتها ولها زعموا  
انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات  
وصفات قائمة بها قال النجاشي ومن غاية جهلهم أي النصارى جعلوا الذات الواحدة  
ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة أفعاليهم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه  
وبالاقنوم الصفة وقال الدواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست  
من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء أنه قال  
عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها أو أمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أئمنه  
الى غير المكشف فالمراد به هو ما كان قابلا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى  
بأسالى اعتقاد أحد طرفي التثني والاثنيات في هذه المسئلة الى هنا كلام الدواني  
(الفصل الاول) في الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى وفيه أربعة مسائل  
(المسألة الاولى) في القدرة قال في شرح المواهب انه تعالى قادر على كل شيء منه  
العلم وترهكه فليس شيء منها لازما لذاته بحيث يستحيل انصلاكه عنه والى  
هذا ذهب المبينون كلهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا بعباده لعمالم على التقاطع الواقع  
من لوازم ذاته متبع خلقه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان  
واثباته الا بعباد زعمانهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء  
فصل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى

ان مشيئة الفاعل الذي هو الفيض والحدود لازمة لذاته كزوم الصلح وما اثر الصفات  
 الكلية في فسخه في الاشكال بينه تعالى وبين الفعل لمقدم الشرطية الاولى واجب  
 صدقه ومقتضاها الثانية منعه الصدق لكن الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى  
 انتهى أقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفها دليل المتكلمين  
 هو انه تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بالبداية أما بيان  
 الملازمة فهو ان أثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط  
 حادث فلا يلزم النقص عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث أثر الموجب القديم  
 أيضا فيتوقف هو أيضا على شرط آخر حادث ويجب تذييلهم التسلسل في الشروط  
 الحادثة متعاقبة أو بجمعة ولا هما محالان أقول لعل هذا دليل تحقيق بناء على اسناد  
 جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق وذهب اليه الاشاعرة وأما الحكماء فهم ينعون  
 ملازمة هذا الدليل يناسي انهم لا يسندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون  
 بقدمه واحضرت الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى ان استجمع جميع ما لا بد منه  
 في المؤثرة وجب الاثر لكن المتقدم حتى وبيان الملازمة انه اذ يجب الاثر مع وجود  
 المؤثر المستجمع لشرائط يكون ذلك الاثر ممكنا وانا كان ممكنا يكون فعله نازعا وترتها أخرى  
 ترجع بلا مرجع وهو باطل وبيان حقيقة المتقدم انه تعالى ان لم يستجمع جميع ما لا بد  
 منه في المؤثرة امتنع منه وجود الاثر لا امتناع الشرط عند عدم الشرط والتالي  
 باطل واجيب أولا بجمع الملازمة ومنع دليلها الذي هو بطلان الترجيح بلا مرجع  
 في ذات الاثر مستد بان القادير مع أحد مقتضى على الاخر اذ اياه من غير ترجيح  
 أحدهما على الاخر الا ترى أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على  
 الاخر واجيب ثانيا بجمع حقيقة المتقدم ومنع لزوم امتناع الاثر مستد بان لا يجوز ان  
 يستجمع المؤثر شرائط القدرة للفعل والترك فلا يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع شرائط  
 الفعل بان لم يوجد في طلق الارادة في الازل فلا يجب الفعل (فرع) قدوة تعالى ثم  
 جميع المكائات والدليل عليه أن مقتضى القدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو  
 الامكان ونسبة الذات الى جميع المكائات المندومة على السواء فاذا ثبت قدرته على  
 بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال يتأصل على ما ذهب اليه أهل الحق من أن المندوم  
 ليس بشئ وإنما هو نقيض لا امتياز فيه أصلا فلا يتصور فيه اختلاف في نسبة  
 الذات الى المندومات بوجه من الوجوه فثبت أن نسبة الذات الى جميع المكائات  
 المندومة على السواء ولما كان المندوم الممكن شأوا ثانيا عند المعرفة جاز على قاعدتهم  
 أن تكون خصوصية بعض المندومات الثابتة المتغيرة مانعة من تعلق القدرية كذا  
 في شرح المواظف وأما تقرير أقوال المخالفين في هذه المسئلة وهي عموم القدرة فهو وأن  
 الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد لا يدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبري

باطلة كدين بطلانها الى مواضع لا تخصي وقال المصنفون مدبر هذه العالم هو الافلاك  
والكواكب لما شاهد من أن تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات أحوال الافلاك  
والكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع عليه المدار لثقله العظيمة عن  
الدوران في المضافين فان كلام المضافين كالاوية والبنوة مترتب على الاخر وجودا  
وعدمه مع أن أحدهما ليس عليه الآخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها الله  
تعالى علامات لخلق الاحوال المتغيرة وتلك التثوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على  
الشروا لا صكان شرير او اجيب بانه ان عنيتم بالشرير خلق الشر فيلزم التالي فانه  
تعالى خلق الخير والشر وانما لا يطلق عليه لفظ الشر لعدم اجازة الشرع واسما  
الله تعالى توقيفية ولان الشرير يوهم أن غالب أفعاله شر وليس مستكذبا وان  
عنيتم بمعنى آخر فينبوه وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح  
لان فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه ودونه جهول وكلاهما خص يجب تزيه تعالى  
عنه والجواب انه لا يقع بالنسبة اليه تعالى فان الكل ما كنهه فان يصرف فيسه على  
أي وجه أراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى ففاته عدم الفعل بوجود  
الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه وقال البلخي ومتبعوه انه تعالى  
لا يقدر على مثل فعل العبد أي مقدوره لان مقدور العبد انما طاعة مشيئة على مصلحة  
او معصية مشيئة على مقسدة أو يفسد حاله عنهما والكل محال على الله تعالى والجواب  
أن ما ذكره من صفات الافعال اعتبارات تعرض للنسب بالنسبة اليها يجب  
فقدنا ودعينا وأما فعله تعالى فخره عن هذه الاعتبارات فحاز ان يصدر عنه تعالى  
مثل فعل العبد مجردا عن هذه الاعتبارات وقال الجبائي وابنه أبو هاشم ان الله  
تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبدوا لا فلو اراده  
تعالى وكراهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه لضعفه والصارف والجواب أن كراهة العبد  
انما تستلزم أن لا وقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة أخرى مستقلة (المبحث الثاني)  
في انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى مختار فيمتنع لوجه قصده  
الى ما ليس بمعلوم والثاني أن علمه تعالى ظاهر لمن تأمل في أحوال المخلوقات من  
الحواريات والسفليات وأشكال النباتات سيما من تأمل في الحيوانات وفيما عديت اليه  
لما خلقها ومعانيها وحياتها اعطيت من الالام المناسبة لها وهي شفرعان الاول  
انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي أي عالم بالكميات على الوجه الكلي والجزئيات على  
الوجه الجزئي لان الواجب لعالمية تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات  
على السواء خلقا وأجبت انه تعالى كونه عالما بالعرض وأوجب كونه عالما بالباقي فانه  
الفلافة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي مثل ان يقول أن كذا فاعرض عند  
حصول القدرة في مقابلة كذا ثم رجع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول

أحاطة بآه وقع أو لم يقع وإن كان معقولا على الوجه الأول لأن هذا الإدراك آخر جزئي  
 يحدث عند حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الإدراك الأول يكون ثابتا دائما  
 احتجبت القلاسة بأنه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي للتغير كالأول علم كون زيد  
 في الدار الآن فمن تغير المعلوم أي عند خروج زيد من الدار يبقى العلم الأول لازم  
 الجهل وإن لم يبق العلم الأول يلزم التغير في صفاته وأجيب بأنه عند تقدير المعلوم لا يتغير  
 العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير إضافة الصفة الحقيقية وتعلقها  
 فلا يلزم التغير في الصفة الحقيقية بل في التعلق أقول والمؤمن يقولون أيضا علمه  
 تعالى بالجزئيات بالوجه الكلي أيضا فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين إذا كل  
 جزئي فله وجه كلي (الفرع الثاني) أنه تعالى عالم بمفارقاته خلافا لجهل المعتزلة  
 وكذا قدرته لئلا أن البدهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا أنه عالم قادر وأيضا علمه  
 تعالى أما إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها أبو علي الجبائي وإياه  
 يوجه شمس عالمية أو صفة تقتضي تلك الإضافة وهو مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة  
 أو صور المعلومات القائمة بأنفسها وهي المثل الأفلاطونية فإن افلاطون ذهب إلى  
 أن لكل معلوم مثلا في الخارج قائما بنفسه إذا انفتحت إليه النفس أدركته أو صور  
 المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه وأبنا كان فهو غير  
 ذاته (المبحث الثالث) في الحياة اتفق جمهور العلماء على أنه تعالى حي لكنهم اختلفوا  
 في معنى كونه حيا فذهب القلاسة وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن حياته  
 تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرية وذهب الباقر إلى أن الحياة عبارة  
 عن صفة تقتضي هذه الصحة (المبحث الرابع في إرادته تعالى) اتفق الجمهور على أنه  
 تعالى مريد وتارة في معنى الإرادة فقال القلاسة إرادته تعالى نفس علمه بوجه  
 النظام الأكمل ويسمونه عناية وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم  
 صاحب المنهاج إن إرادته تعالى هو علمه ينفع في الفعل فهو داع الله الإيجاد  
 وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن فله أو اعتقاده ينفع في الفعل بوجوب الفعل  
 ويسميه أبو الحسين بالداعية وقال الحسين التبارك كونه تعالى مريدا أمر مسمى هو عدم  
 كونه مكرها ومقاربا وقال الكشي إرادته تعالى في فعل نفسه علمه بعنايته من المصلحة  
 وفي فعل غيره الأمر به وقال أصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد  
 الجبار إنها صفة زائدة على ذاته تعالى مقابلة للعالم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته  
 على بعض لئلا أن تخصيص أحد الضدين بالوقوع لا بد له من مرجح وهو ليس نفس  
 القدرة لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء ولا العلم لأن العلم تابع للمعلوم أي العلم  
 بوقوع شيء في وقت معين تابع لكون ذلك الشيء بحيث يقع فيه لانه فله وحكاية عنه  
 فلا يكون الوقوع قبا للعلم والالزم الدور فلا بد من شيء آخر صالح لتعيينه وهو

الإرادة (فرع) ارادته تعالى فهو محدثة وقاطت المعترلة ارادة الله تعالى فاطمعة انها  
 أي بذات الارادة حادثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة يخلقها الله تعالى  
 في ذاته تعالى لنا أن وجود كل محدث موقوف على تعلق رادة فلو كانت ارادة حادثة  
 احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل (الفصل الثاني في سائر الصفات) أي في صفات  
 ذنوبة قريش عليهم أفعال تعالى وفيه ستة باحث (المبحث الاول) في السمع والبصر  
 اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة  
 والكعبة وأبو الحسين البصري عبارة عن علم بالمسوعات والبصريات وقال الجهور  
 من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسوعات  
 والبصريات لانه قد دللت الجيم السهمية على انه سميع بصير ولتظ السمع والبصر  
 ليس بحقيقة في العلم بالمسوعات والبصريات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز  
 لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الجيم السهمية من نظرائها  
 فيجب الاقاربها واذا كان جميعا بصيرا يكون عالما أيضا بالمسوعات والبصريات كما هي  
 متعلق علمه تعالى فهي متعلق بجمه وبصره وهما صفتان قديمتان تعدان المنصف  
 حمالا لادراك المسوعات والبصريات قال في شرح المواقيف الاولى أن يقال لما ورد  
 النقل بها تشابهات وعرفنا أنها لا يكونان بالآتين المروقين وانعرف بمقدم  
 لوقوف على حقيقتها (المبحث الثاني في أنه تعالى .. السلام) والدليل عليه اجماع  
 الانبياء عليهم السلام وهذا اجماع من الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتفاقهم  
 على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا في معناه فذهب اشاعرة الى أن كلامه تعالى  
 ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى أي بذاته المعبر عنه  
 بالصبارات المختلفة وذهب الحشاية الى أن كلامه تعالى حرف وصوت يسمون  
 بذاته تعالى وأنه قديم وقديما لوقا قدمه حقيق قال بعضهم ههنا الخلاف  
 قديما قديما من المصحف وذهب المعتزلة الى أن كلامه تعالى أصوات وحروف  
 ليست بقائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كالروح المحفوظ أو بديل  
 أو التي فهو حادث وذهب الكرامية الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يتوحد  
 بذاته تعالى وهو حادث فانفق الفريقان القولان في قدم الكلام والاشاعرة في حدوثه  
 ولذلك قال في شرح المواقيف ان في بحث الله .. لام قياسه منه رعين أحدهما  
 أن كلامه تعالى صفة وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكل كلامه تعالى قديم  
 وثانيهما ان كلامه تعالى وقصر اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وهي الحروف  
 والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكل كلامه تعالى حادث فترى المسلمون الى  
 أربع فرق ففرقتان منهم وهم الاشاعرة والحشاية ذهبوا الى صحة القياس الاول ولما  
 زعموا دفع معارضة القياس الثاني قدس اشاعرة في صفراء أي صفري القياس

الثاني وقد سدت الحساب في كبراه وقرستان آخرين وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا  
 الى صحة القياس الثاني ولما لم يمدفع معارضة القياس الاول قد سدت المعتزلة  
 في صفراء والكرامية في كبراه قال شارح المواقف واعلم ان المصنف يريد صاحب  
 المواقف مقالة في تحقيق كلام الله تعالى ومحصولها بان لفظ المعنى يطلق تارة على  
 مدلول اللفظ وتارة أخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال كلامه  
 تعالى هو المعنى النفسى فهم اصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم  
 عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما بما يجازى الدلالة على ما هو مدلول حقيقى حتى  
 صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه وانهم ليس كلامه تعالى حقيقة وهو أى الذى  
 فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فائدة كعدم اكفاره من أن كلامه ما بين يدي  
 المصنف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم طلب  
 المعارضة لكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقرره والمحقق كلامه تعالى حقيقة  
 فوجب حمل لفظ المعنى في قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال  
 الثاني وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده امر اشمال لفظ والمعنى  
 جميعا فانما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقرره بالاسن محفوظ فى الصدور  
 وهو غير متاخر وقرأة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ  
 مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة بطرايه أن ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب  
 عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب جعلها على حدوث  
 التلفظ دون حدوث المقفوظ بها بين الاله وهذا الذى ذكرناه وان كل من خالفنا  
 لما عليه متأخرا وأصحابنا الا أنه بعد التأمل تعرف حقيقة انتهى ما قاله شارح المواقف  
 نقلا عن المصنف ثم قال الشارح ولا شبهة فى ان ما ذكره المصنف أقرب الى الاحكام  
 الظاهرة المنسوبة الى قواعد الله أقول والحاصل ان كلامه تعالى هو العبارات  
 المنظومة كما هو مذهب السلف على ما صرح به فى أوائل شرح المواقف ثم ان كلامه  
 تعالى مقابر لعلمه وارا دته لانه قد يخالفه ما فاته تعالى أمره بالهيب بالايمان مع علمه  
 بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المصنف والاطناب فى ذلك  
 أى فى الكلام كما اطنب فيه الا سرون قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب  
 من قطر العقول (فرع) خبر الله صدق لان المصنف يذهب بقصر والقصر على الله محال  
 (المبحث الثالث فى البقاء) أثبت الشيخ أبو الحسن الاشعري وتابعه وجه ومعتزلة  
 بغداد وهو صفة وجودية زائدة على الوجود ويسرونه أى البقاء تارة باسقرار  
 الوجود وتارة بانه معنى زائد يعلل به الوجود فى الزمان الثاني كذا فى شرح المواقف  
 وقالوا ان البقاء غير الوجود فى الزمان الثاني واستدلوا على حدوث البقاء شيئا  
 موجودا زائدا على الوجود بان الوجود فى الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما فى أوّل

الحدوث ثم يصرح بالوجود صفة على البقاء ولا ثبت كون البقاء وجوداً بل قد اعلم  
 الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى أقول وأنت تعلم أن دليلهم  
 انهم لا يدل على كون البقاء أمراً مقار للوجود بل لا لا انفكاك ولا يدل على كونه  
 شيئاً موجوداً إذ يجوز أن يكون أمراً معنوياً غير موجود في الخارج إذ حكمكم من  
 أمر معنوي يعرض لشيء بعد أن لم يكن كآفة تعالى عيته لما لم يعد أن لم يكن  
 مع أن المعية أمر معنوي بالاتفاق وثق صحت كون البقاء صفة موجودة زائدة على  
 الوجود القاضى أبو بكر وإمام الحرمين والامام الرازي وجهه وورسته في البصرة وقالوا  
 البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه كذا في شرح المواظ  
 ولعل مرادهم أن البقاء هو كون الوجود في الزمان الثاني وهذا الكون أمراً اعتبارياً  
 ولا بعدة الأمر الاعتباري زائداً في الخارج على الأمر المتصف به وإن كان متغيراً  
 في التعقل لعدم المغيرة في الخارج إذ المغيرة في الخارج تنوقف على وجود  
 المتغيرين في الخارج فمرادهم من الزيادة المنفية الزيادة في الخارج وأما الزيادة  
 في التعقل فلا دليل إلى انكارها ثم أقول مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم  
 البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث وأما بقاء الواجب تعالى  
 فهو على ما حققه المصنف بمعنى امتناع عدمه قال المصنف في تحقيق هذه المسئلة  
 اعلم ان المقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعمول من بقاء الحوادث مقارنه  
 وجوده لا أكثر من زمان واحد وقد عرفت ان الامتناع ومباراة الزمان من المعاني  
 العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريق الثاني على ثبوت وجود  
 البقاء في الخارج بان البقاء لو كان موجوداً في الخارج لكان باقياً بقاءً موجوداً  
 في الخارج ولزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج (بحث آخر في القدم) زده  
 من شرح المواظ اتفق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا يقدم وجوده زائداً على  
 ذاته قال ابن سعيد من الأشاعرة أنه تعالى قديم بقدم وجوده زائداً على ذاته وليس له  
 على كونه صفة موجودة مثل ما مر من دليل الأشعرى في انبعاثه ونحوه من أن يقال  
 القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تناول عليه القدم والجسم لا يوصف بهذا  
 القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فتدحج هذه القدم بعدم ما يمكن أن يكون  
 موجوداً زائداً على الذات والوجود لا يقاس عليه القدم الذي هو التقدم بلا نهاية  
 ولا يحق أن قدمه تعالى أنه لا أول له وهو فهو مطلق ليس بوجود في الخارج  
 (المبحث الرابع في صفات أمر) انتهى الشيخ أبو الحسن الأشعرى وهو الاستواء لقوله  
 تعالى الرحمن على العرش استوى واليد لقوله تعالى يده فوق أيديهم والوجه لقوله  
 تعالى ويروى وجه ربك والعين لقوله تعالى وتسمع على عيني والماقون أولوا الطواغر  
 الواردة بدخولها وظنوا المراد بالاستواء ادسياً قال في الكشف الاستواء

الاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل أقول ولما يمكن  
 جعله على حقيقته في حقه تعالى قال الشيخ انه صفة بلا كيف وأوله الباكون  
 بالاعتقاد واليد بالقدرة والوجه بالوجود والعين بالبصر قال المصنف والاولى اتباع  
 السلف في الايمان يمثل هذه الاشياء وروى عنها الى الله تعالى بعددني ما يقتضى التشبيه  
 والتجسيم عنه تعالى أقول ان حاصل الرد اليه تعالى التوقف عن الحكم بانها صفات  
 زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو موقوفة بمآذ كرويه لكن المفهوم صريحان  
 شرح المواقف ان مذهب السلف في اليد والوجه انهما صفتان زائدتان على الذات  
 وحسب سائر الصفات وهو مذهب الاشعري (بحث آخر) زائدة من شرح المواقف  
 قبل الجنب في قوله تعالى يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة ويعمل المراد  
 في أمر الله أو أراد الجنب أي الحرم وتأويل الاصبع في قوله عليه السلام ان قلب  
 المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن كتأويل اليد وأما العين في قوله تعالى والسجرات  
 مطويات بين يمينه فتأويله بالقدر السابعة ظاهراً وباطناً وأما ما ورد في الاحاديث انه تعالى  
 يخلق حتى يدنو فواجبه فينتج حله على حقيقته فقبل هو ضحك لا كضحك وقيل  
 موقول يظهر بتأشير الجنة وبدو التواجد بعبارة عن ظهور ركنه ما كان متوقفاً  
 منه قال في شرح المواقف ومن كان له رشح قدم في علم البيان حل أكثر ما ذكر من  
 الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكتابة وبعضها على  
 الجواز من اعيان الجنة المعنى ونظامته ومجانبها ما يوجب ركابته فخلق  
 بالتأمل فيها ووجهها على ما يليق بها انتهى (المبحث الخامس) في التكوين قال بعض  
 الحنفية منهم أبو منصور المازني التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة  
 أخذ بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون فقد جعل الله قوله للنهي  
 كن مقدماً على كونه الحادث أعني وجوده والمراد بان يقوله كن يتعلق التكوين  
 ومعنى التكوين مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين  
 بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصويراً وبالزق ترزيقاً الى غير ذلك  
 ومرجع الكل الى التكوين وانما تعدد هذه الاسماء بتعدد التعلقات أقول فظهر  
 أن الشيخ أبا منصور يقول قول كن يتعلق التكوين فالعنى انما امره اذا اراد  
 شيئاً أن يتعلق به فيكون والمحققون من المتكلمين على أن التكوين  
 من الاضافات والاعتبارات العقلية وتظهر كون الصانع تعالى قبل كل شيء وبعده  
 وبعده ومذكوراً بالاستئناس ومعبوداً بالتأقلاو التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشياء  
 وقالوا ليس لما يقوم على أن التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغيره ما بدأ  
 حاصل في الازل ولا يدل على أن ذلك المبدأ صفة أخرى سوى القدرة والارادة  
 فان قلت القدرة تسبب الى وجود المكون وعدمه على السواء صالحة للكون ونها



مبدأ لكل من الجانبين فكيف يترجح كونهم مبدءاً لأحد الجانبين قلت نعم لكن  
 مع انضمام الارادة بقصص أحد الجانبين فالاصحها هو الحق أن القدرة والارادة  
 مجموعتين هما اللتان تتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات مسقة أخرى تسمى  
 بالتكوين وقالوا أي مثنو التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة أثرها خاصة  
 التي أعادها الله والجمعة لا تستلزم التكوين أي الوجود فلا يكون التكوين أثر القدرة  
 بل أثر التكوين فنثبت المغايرة بينهما واجيب بان أثر القدرة التكوين لا الامكان لان  
 الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتياً لشيء لا يكون غير الغير ولان الامكان  
 علم للتكون الشيء مقدوراً فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب  
 أو مجتمع فنثبت ان الامكان يعتبر مقدماً على تعلق القدرة فلا يكون أثر القدرة  
 قائماً في أثر القدرة في التكون فإبطل في السبب ان تأثير القدرة مشروط بتعلق الارادة  
 والحاصل ان كلامنا من الفعل والتوليد يصلح أثر القدرة ويحتاج صدور احد هما بعده الى  
 محض هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدءا غير القدرة (المبحث السادس)  
 في أنه تعالى يصح أن يرى في الاثرية بمعنى أنه يتكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر  
 المرقى سحلاً فالعقولة من غير ارتسام صورة المرقى في العين واتصال شعاع خارج  
 من العين الى المرقى وحصول مواجهة خلافاً لشبهة والكرامية قائم بجوزواؤيته  
 تعالى بالواجهة لا اعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمهتديان والله تعالى منزله  
 عن الجهة والمكان واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام  
 الرؤية فلو كانت الرؤية محالاً كان سؤالي جهلاً أو عبثاً وبأن الله تعالى خلق الرؤية على  
 استقرار الجليل وهو أمر ممكن فكذلك المعلق به واستدل منكره والرؤية بقوله تعالى  
 لا تمددكم الا يبصاره بقوله تعالى لن ترافئ موسى واجيب عن الاول بما لا نسلم  
 ان المراد هجوم السلب وهو السلب الكلي اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سماه  
 المنطقيون رفضاً لايجاب الكلي ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد في الرؤية  
 على سبيل الاساطة لان في الرؤية مطلقاً واجيب عن الثاني بان لنا أكسيد النبي  
 لا للتأييد واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الاثرية بقوله عليه السلام  
 سترون ربكم قال شارح المواهب وهل يجوز ان يرى في المنام فقل لا وقيل نعم والحق  
 أنه لا مانع من هذا الرأى وان لم تكن رؤية حقيقة (الباب الثالث في أفعاله تعالى)  
 وفيه ست مسائل المسئلة الاولى في أفعال العباد فان الشبهة أبو الحسن الأشعري  
 ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد أصلاً  
 لا في ذات الفعل ولا في صفاته مثل كونه طاعة أو معصية بل الله تعالى أجزأه  
 بان العبد اذا صم عزمه على الفعل أن يخلق الله تعالى قدرة ذات الفعل ويخلق الفعل  
 أيضاً مع القدرة لان الاستطاعة أي القدرة مع الفعل عند الاشاعرة فصرف الارادة

جعلها متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته لافعل يصير ذلك الصرف سببا للصرف  
 قدرته انك بالفعل كذا يفهم من كلمات الخياطى فظهر منه أن صرف القدرة ارادته  
 لافعل لم تقع في العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه أيضا أن  
 فعل العبد مخلوق لقدمته على مكسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم عزمه على  
 الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به أى بالفعل على ما هو المفهوم صريحاً عن كلمات  
 الاصفهاني وقال شارح المواقيف المراد بكسب العبد الفعل مقارنته لقدرة و ارادته  
 من غير أن يكون هناك منه تأثير مدخل في وجود الفعل سوى كونه محلاً لهذا  
 منافع فظاهر المفهوم من الاصفهاني تأمل وفي هذه المسئلة أقوال أخر تقريرها على  
 ما قال الخياطى أن المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدر من العبد أصلاً  
 وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد أصلاً لا بطريق التأثير ولا بطريق  
 الكسب بل العبد بمنزلة الجهادات المعركة بالقواصر ولعلهم أرادوا بقولهم ولا بطريق  
 الكسب لا بطريق المقارنة أى ليس للعبد قدرة مقارنة لفعل بلا تأثير أيضاً  
 لان معنى الكسب على ما في شرح المواقيف مقارنته فعل العبد لقدرة و ارادته من غير  
 أن يكون هناك تأثير من العبد كما سبق أو المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنته قدرة العبد  
 بلا تأثير بل أجرى عادته تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند  
 صرف العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعري أو المؤثر قدرة العبد فقط بلا إيجاب  
 بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التصف وهو مذهب  
 الفلاسفة وامام الحرمين مشاوي الحسين البصري من المعتزلة فانهم قالوا ان الله  
 تعالى يوجد في العبد قدرة اذا توافرت حصول الشرائط وارتضاع الموانع ثم ان تلك  
 القدرة توجب الفعل هكذا في شرح المواقيف ولعل من شرائط إيجابها  
 ارادة العبد بالفعل أو المؤثر يجرع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب  
 الاستاذ وهو جواز اجتماع مؤثرين على أثر واحد أو على أن يؤثر قدرة العبد في وصفه  
 بأن تجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر وأعلم  
 ان أصحابنا لما وجدوا التفرقة بذهبية بين ما يباشره من الافعال الاختيارية  
 وبين ما يمتنع من حركات الجهادات فانهم علوا بالداهية ان للاختيار مدخلا في الاثر  
 دون الثاني ومنعهم البرهان الدال على أن الله تعالى خالق كل شيء أى منشئ عن  
 اضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التأثير وهو ما بين الامرين وقالوا لا افعال  
 واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد اذا صمم  
 العزم على الفعل يخلق على هذا ليكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجداً  
 وهذا القدر كاف في التكليف قال المصنف وهذا أيضاً متسلسل فان تصميم العزم أيضاً  
 فصل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلاً أقول وذلك لأنه لم يبق

لأن نسبنا إلى العبد الاختيار وهو تعميم عزمه على العمل لأن الفعل مخلوق  
 لله تعالى وقد عرفت فيما سبق أن قدرة العبد أيضا مخلوقة لله تعالى فإذا كان اختيار  
 العبد أيضا مخلوقا لله تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الأمر الجبر قال المصنف  
 ولمعونة هذا المقام أي مسئلة خلق الأعمال انحصرت السلف على الشاظرين  
 في هذا الباب لأنه بحسب الغالب تؤدي المناطرة فيه إلى دفع الأمر وانتهى  
 أن لم يحصل للعبد مدخل أصلا في فعله وإلى الشك أن جعل العباد خلقا لأفعالهم  
 قال الأصمغاني وقال أهل التصديق في هذا المقام لا يجبر ولا تفويض ولكن أمرين  
 أمرين فلهذا هو الحق وتبين أن الله تعالى يوسع القدرة والارادة في العبد ويجعلها  
 بحيث لها مدخل أي تأثير في الفعل لا بأن يكون لقدرة والارادة لها مدخل  
 في الفعل بل بوجود مدخلها في الفعل أي تأثيرها فيه فلهذا هو الحق الله تعالى إياها  
 على هذا الوجه وبعد أن يوجد الله تعالى القدرة والارادة على هذا الوجه في العبد  
 يقع الفعل بهما فإن جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بمضمونها واسطة بينهما بلا واسطة  
 وأسباب لا بأن تكون الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت أن يكون لها مدخل  
 في وجود الميسات بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فتكون الأفعال  
 الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدرة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى  
 وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل أقول لعل حاصله أن المؤثر أو في فعل العبد قدرة  
 العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرها مخلوقة لله تعالى أولا كان  
 الفعل الحاصل بهما مخلوقا لله تعالى بالواسطة فلأن المؤثر في الفعل قدرة العبد  
 واختياره لا جبر ولأن قدرته واختياره وتأثيرها مخلوقات لله تعالى لا تفويض ثم قال  
 الأصمغاني والاولى أن يسلط في هذا المقام طريقة السلف وتترك المناطرة فيه  
 ويقوض علمنا إلى الله تعالى (تق) اعلم أن المعرفة بالأسناد وأفعال العباد اليهم  
 وزا وأن بعض أفعالهم كحركة اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح سواء تعلق بالعمل  
 الثاني قصد من الفاعل أو لا بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصد فيه  
 فلم يكن اسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لأن تأثير القدرة في شيء  
 ابتداء يتوقف على قصد والفعل المترتب لا يتوقف على قصد كما عرفت فاضطروا  
 إلى القول بالتوليد وهو أي التوليد أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة  
 المفتاح فإن الحركة الأولى أوجب الحركة الثانية سواء قصد الثانية أو لم يقصد  
 وكما تولد من الضرب الألم في المضروب ومن كسر الزجاج الانكسار فيها ومن القتل  
 الموت في المقتول ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا إن كل الفعل صادرا  
 من الفاعل لا توسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والافطريق التوليد والجواب  
 أن القول بالتوليد يتوقف على استناد أفعال العباد إلى العباد وهو باطل بل جميع

الاشياء مخلوق الله تعالى سواء كان افعال العباد او مازعموه متولدا من افعال العباد  
او غيره الا ان افعال العباد بشرط عادي نخلق الله تعالى الافعال التي زعموها متولدة  
كما ان تصرف العباد ارادتهم شرط عادي نخلق الله تعالى افعالهم وقد وهم تلك  
الافعال مقاديرها ونحوها مقاديرها المسبق من ان الاستطاعة مع الفعل عندنا  
ثم ان بعض المعقولة متعوائت التوليد لفعل تعالى وقالوا جميع افعاله بالباشرة  
وجوزة بعضهم وقالوا يشهد به الحس في حركة الاغصان والاوراق بحركة الرياح  
اذ حسكت الرياح من فعل الله تعالى بالباشرة وحركة الاغصان والاوراق متولدة  
من حركة الرياح والجواب ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون الفعل الاخر سببا  
للمرتب بل يجوز ان يكون الجميع بقدره الله تعالى ابتداء ويكون المرتب مجزوا سرا  
العادة كل ما ذكره ما اخذ من شرح المواقب (المسئلة الثانية) اختلافوا في ان الله تعالى  
هل هو مريد للكانات ام لا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكانات من الخير  
والشر والايان والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد للكانات لما لا يكون والارادة  
تابعة للعلم فكل ما علم الله وقوعه يريد به وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه  
وذهبت المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للخير  
والايان والطاعة وقت اول ولا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقت اول قال  
في شرح المواقب في بيان مذهب الاعتزال تفصيله ان فعل العبدان كان واجبا يريد  
الله وقوعه ويكره تركه وان كل حرام فبعكسه أي يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب  
يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه أي يكره وقوعه ولا يريد تركه واما المباح  
وافعال غير المكاف فلا تتعلق به الارادة ولا كراهة لئلا ان الله تعالى خالق الاشياء  
كلها باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريده هذا دليل انه تعالى مريد  
للكائنات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه  
فامتنع وجود الايمان منه لامتناع ان يتطلب علمه تعالى جهلا والله تعالى عالم  
بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشيء لا يريد بالضرورة اخبت المعتزلة على انه تعالى  
لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريد الكفر الكافر  
وقد أمره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد بعد عند العقل اسفها (اجيب)  
بان الامر بخلاف ما يريد انما بعلمها لو كانت قائمة الامر مختصرة في ايقاع  
المأمور به وليس كذلك اذ يجوز ان تكون قائمة الامر اظلمها وعصيان المأمور  
وتوضيحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر اراد الكفر منه لكن أمره بالايمان  
لظهور عصيانه فظنره لو ادعى السيد عصيان عبده وأكره المأمرين فان السيد  
بأمر عبده بنى ولا يريد فعله لظهور عصيانه الثاني ان الكفر لو كان مراد المكان  
فصافه وجوب الرضا به او التالى باطل لان الرضا بالكفر كفر واجيب عنه بما لا نسلم

أنه لو كان مراد الكائن قضاء بل لو كان مراد الكائن قضاء لا قضاء تعالى هو  
 اودنه الاولية والرضا انما يجب بالقضاء لا بالقضي (قوة في القضاء والقدر) قال  
 شارح المواقف اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو اودنه الاولية المتعلقة  
 بالاشياء على ما هي عليه في الازال أقول أي في الاوقات اللاحقة وهو ظرف لقوله هي  
 عليه يعني أن القضاء هو تعالى الارادة على ما صرح به المصنف في تفسيره وقدره ايجاده  
 الاشياء على وجه مخصوص وتقدر بمعنى أي تحديد معين في ذواتهم باحوالها  
 وأما عند الغلاظة فاقضاء عبارة عن علمه تعالى بالكيفيات بذاتي أن توجد  
 الموجودات على تلك الكيفيات ويضون بهذه الكيفيات أحسن النظام وأكمل  
 الانتظام وهو أي علمه تعالى بهذه الكيفيات هو المعنى عندهم بالقضاء التي هي مبدأ  
 لقضائ الموجودات على أحسن الوجوه والقدر عندهم عبارة عن خروج  
 الموجودات الى الوجود الخارجي بأسبابها على الوجه الذي تقرر في البصائر انتهى  
 فاللازم من كلماتهم هذه أن القضاء انما يخلق أولا بالتقدير ولذا قالوا الموجود ما خير  
 محض كالقول والافلاك والمخير كثير فينبه شر قليل والمقتضى بالذات هو الخير  
 الكثير وأما الشر القليل فمقتضى بالتبع قال في شرح المواقف في بيان مذهب  
 الفلاسفة وانما التزم فعل ما غلب غيره لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر  
 كثير فليس من الحكمة تركه لظن الذي به حياة العالم لثلاثتهم وهم بدور معددة  
 اوائلا يتالم به سامع في البر والبصر (المسئلة الثالثة) في الحسن والقبح لا يقع عقلا  
 وشرعا في شيء من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى سواء كان افعالا للعباد أو لا  
 لانه مالك الامور كلها يفعل ما يشاء وأما افعال العباد من حيث كونها مكسوبا  
 للعباد فقد تصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعة وأما المعنوية  
 فقد قالوا التسبيح قبيح في نفسه فيقع من الله كما يقع من اوكذا الحسن وقدي ركان  
 بالعقل فوقع الاختلاف بين الفريقين في أن العقل هل له حكم في حسن الافعال  
 وقبحها أم لا بل الحكم بهما الشرع فقط وتخصيل المقام على ما في شرح المواقف  
 أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الفعل  
 صفة كمال وكونه صفة نقصان كالبهل ولا نزاع بين الفريقين في أن الحسن والقبح بهذا  
 المعنى يدركان بالعقل فان العقل يحكم بان العلم حسن والجهل قبيح ولا يتوقف على  
 حكم الشرع بالحسن والقبح فيها والمعنى الثاني كون الفعل ملائعا لغرض ومنافرا له  
 فوافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنه ما لا يكون حسنا  
 ولا قبيحا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن  
 ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنه ما لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا نزاع  
 في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا عقل أي يدركان بالعقل لكن هذا المعنى يختلف

بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لا وليا له ومخالف  
 لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق بالمدح عاجلا والثواب آجلا وكونه  
 متعلق بالذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقيح  
 بهذا المعنى عند الاشعرى شرعي وذلك لانهما لا يكونان لذات الفعل وليس للفعل  
 مفعول لاجلها يكون حسنا وقبيحا بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن  
 والقيح ويحكم بالحسن والقيح بل كل ما اضر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع  
 عنه فهو قبيح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وقالت المعتزلة للفعل في نفسه  
 أي مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا  
 أو مقبحة متضمنة لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لها هو ذات  
 الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض  
 المتقدمين منهم وقال الجبائي منهم ليس حسن الافعال وقبحها لذواتها  
 ولا الصفات حقيقية لهما بل لوجود واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف  
 بحسب الاعتبارات كافي اطم النعيم للتأديب أو قظم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن  
 والقيح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال بحسن الصدق النافع وقبح  
 الكذب الضار ومنهما ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال كتقبح الصدق الضار  
 وحسن الكذب النافع ومنهما ما لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال بحسن  
 صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة  
 أو مقبحة فادراكه الحسن والقيح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما  
 بآمر ونهي ولما يزيد موافقة للمعتزلة في ان حسن بعض الافعال وقبحها يكونان  
 لذات الفعل أو لصنعة ويعرفان اعتلا كما يعرفان شرعا وتعام البحث في التوضيح  
 (المسئلة الرابعة) في انه تعالى لا يجب عليه شيء قال في شرح المواقف اعلم ان الامة  
 قد اجتمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة فقد قالوا  
 كذلك من جهة انه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك  
 واجب وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة ان كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه  
 وكل ما يجب عليه يفعله ومبني ذلك انهم يجعلون العقل كما يقيح بعض الافعال  
 منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه  
 ولا استقبحا منه لانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق  
 الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه  
 الذم كان الباري تعالى ناقصا لآلته مستكملا بفعل ذلك الشيء وذلك لانه تعالى  
 يخلص حينئذ بفعل ذلك الشيء من المذمة وقس عليه الاستقبحا ثم ان المعتزلة أوجبوا  
 عليه أمور خمسة (الاول) القلف وهو عندهم ان يفعل الله تعالى ما يقرب العبد

الى الطاعة ويحده عن العصية ولا يفتي الى حد الايحاء كبعثه لانياس فمقولون بعثة  
الانبياء واجبة عليه تعالى لانهم الطغى أى مقرب لعباده الى الطاعة وكل ما هو لطيف  
فهو واجب عليه تعالى فنقول هذا الدليل منقول من باه ولا يقتضي منها أنه يلزم  
حينئذ أن يجب عليه تعالى ان يبعث في كل عصر نبيا وان يجعل في كل بلد من موصوما  
ياحربا بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين منصفين وذلك لانه  
لا شك أن هذه الاشياء لطيفة وكل لطيف واجب عليه تعالى عندهم (الثاني) الثواب  
على الطاعة وهو رأى الثواب كما قال الاصمغاني تنفع مستحق مقترن بالتعظيم والجلال  
فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلال بما انصفه العبد في جميع  
خالاته واجب والجواب أن العبد لا يستحق بطاعته وإنما بالان طاعته لا تكفي  
الدم السابقة فهو كاجبر اخذ الاية قبل العمل (الثالث) العقاب على العصية  
قبل التوبة فان ترك التوبة بين المطيع والعاصي وهو التقيج وفيه أيضا اذن  
للعصاة بالعصية والجواب أن الان لم يزل الاذن فان رجحان فحق العقاب يكفى والذبح من  
العصية (الرابع) أن يفعل الاصلح للعبد قال الدوايني ذهب معتزلة بفردادى وجوب  
ما هو الاصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بصرة الى وجوب  
الاصح في الدين فقط فيقال لهم الاصلح للكاثر الفقير المذنب في الدنيا والى آخره  
أن لا يختلج مع أنه مخلوق (حكايه لطيفة) قال الاشعري لا يتبادر الى معنى الجباني  
ما تقول في ثلاثة أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحد في العصية ومات  
أحد في مصرا فقال الجباني شاب الاول بالجنة وبما قب القاني بالنار والثالث  
لا يشاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث هلا عمرتي فما صلح ما أدخل الجنة  
كما دخلها أخي المؤمن قال الجباني يقول الرب تعالى كنت أعلم منك أنك لو عرت  
لقد قتلت وأقربت قد ضللت السار قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تقتل صغيرا  
لأنك أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي الصغير فبنت الجباني قتل الاشعري مذهبه  
ورجع الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بدم قواعده المعقولة  
(الخامس) العوض على الآلام وهو رأى العوض معترف عندهم بأنه تنفع مستحق خال  
عن التعظيم والجلال فانهم قالوا الام ان وقع برزخ الماسد على الماسد من حيلة كالم  
الحمد لم يجب على الله عوضه وان لم يقع برزخ فان كان الايلاء من الله تعالى وجب  
العوض عليه وان كان من مكافأة آخر فان كان للمولى حسنات أخذ من حسناته  
واعطى للمجنى عليه عوضا لا يلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى  
أعاضة فلو لم عن ايلامه أو تعويض المجن عليه من عنده تعالى بما يوازي ايلامه  
(المسئلة الخامسة) في أن أعمال الله تعالى ليست ممدومة بالافراس والعلل الغائية  
والهذه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل أعماله تعالى بشئ من الاغراض والعلل

الخافين من الله فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب فعلها بالاعراض وقال أصحابنا  
 الفقهاء لا يجب الفعل بالقرض لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد فتعلا  
 واحسانا واحتجبت الاشاعرة أن كل من كان يفعل لقرض كان مستكبرا بفعل ذلك  
 الشئ والمستكبر لا يصح ناقص لا يقال فرضه تعالى من أفعاله فتعيل مصالح  
 العباد لا تقتضي مصلحة نفسه تعالى لا نقول ان كل تعصيل لمصالح العباد أولى  
 بالنسبة اليه تعالى من عدمه لازم الاستكمال وان لم يكن أول بل مساويا أو مرجوحا  
 لا يصلح أن يهككون فرضا بالضرورة واحتجبت المعتزلة بأن الفعل انما هي من القرض  
 سميت والعيب قبيح بالضرورة فيجب تزويده تعالى عنه قال شارح المواقيت قد يقال  
 في الجواب عن المعتزلة ان العيب ما كان خالفا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى  
 مستقلة على حكم ومصالح لا تخص راجعة الى مخلوقاته لكن تلك المصالح ليست أسياها  
 باعتمدها على اقدامه وعلا مقضية لتساويه بل هي غايات ومنافع لأفعاله وما ورد من  
 الطواغيت الدالة على تعميل أفعاله بالاعراض فهو محمول على الغاية والمصلحة دون  
 القرض والعلل القائية (المسئلة السادسة) فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده قالت  
 المعتزلة القرض من التكليف تعريف العبد لا يستحق الثواب والتعظيم أي تعريف  
 العبد اليه اذ يجري على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب وما كان يوقف  
 الجري على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف كان التكليف قسريا للعبد  
 الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بأن تعليم العبد واعطاءه الثواب بدون استحقاقه  
 قبيح وأجيب عنه بأن هذا مبني على القول بالقبح في أفعاله تعالى وذلك باطل عندنا  
 بل أي شئ نسب اليه تعالى فهو حسن وقالت الاشاعرة فائدة التكليف أن يعامل  
 التميز المتلاقي بين السعيد في الازل والشقي فيه أي بين من تعلقت ارادته تعالى  
 في الازل بشقاوته وبين من تعلقت ارادته تعالى في الازل بسعادته فان من خلقه الله  
 تعالى سعيدا يجري بمقتضى التكليف فيعلم انه سعيد ومن خلقه شقيا يجري بمقتضى  
 التكليف فيعلم انه شقي وحكمه تعالى لا يسأل لميته ولا يسأل عليه ويمرض هو تعالى  
 عباده ولا يعرض عليه ويسأل ولا يستل عنه كما قال لا يستل مما يفعل وهم يستلون  
 واعلم انه لما تمت مباحث الالهيات من الطوائع ورأيت في الالهيات من المواقيت  
 وشرحه مباحث شريفة خلاصتها الطوائع أردت ان ألحقها بكتابي هذا فكثير الفائدة  
 ونعمنا الطلبة (المبحث الاول) في أمور وقع الاختلاف فيها بين المعتزلة الاول  
 الطبع والنسب والاصحانة وهو ما وقع في القرآن في قوله تعالى بل طبع  
 الله عليها بكرهم وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله انا جعلنا على قلوبهم أكنة  
 طبع عليها كمنع ختم والنسب على الشئ ضربان التام عليه والاكنة الاغشية  
 جمع كان وهو ما يستر الشئ فذهب أهل الحق الى أن هذه الأمور عبارة عن خلق



الضلال في القلوب والمعتزة أولوها بوجوده الأول أن المراد منها تسببها محتوما عليها  
ومطبوعا عليها ويجعلها علم الكنة كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد  
الرحمن إنا أنأى صوره إنا أنا وهذا التأويل لا وائل المعتزة الثاني أن المراد من إنا  
على قلوب العسكار بعلامات تعرفها الملائكة فتعزيها للكافرين المؤمنين وهذا  
التأويل للبيان وإنه وس تابعهما الثابت أن المراد منع إناه تعالى عنهم اللطف  
المقرب إلى الطاعة المبعد عن المعصية لعل تعالى أن اللطف لا ينعمهم ولا يؤثر فيهم  
وهذا التأويل لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزة وإنما اضطررنا إلى التأويل  
في أمثال هذه المقامات لأنهم يقولون إن العقل حاكمهم في بعض الأفعال منه  
تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى بحسب العقل يتركه البتة كما سبق في المسئلة  
الرابعة ويدعون أن هذه الأمور قبيحة عقلا والجواب أنه لا قبح بالنسبة إليه تعالى  
الساكن التوفيق والهداية فإن الشيع لا شعري وأهك كثر الأئمة من أصحابه جعلوا  
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال أمام الحرمي التوفيق خلق الطاعة  
لا خلق القدرة على الطاعة وحل الاشعري وأكثر أصحاب الهداية على معناها الحقيقي  
أعني خلق الاعتقاد وهو الإيمان ومقابلته الاضلال وهو يعني خلق الضلالة وفي شرح  
العقائد منهم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه الصلاة والسلام بجماز بطريق التسبب  
كما أسند الاضلال إلى الشيطان بجمازا خلق هدا رسول الله فلم يتم بجماز من الهداية  
والدعوة إلى الاعتقاد انتهى والمعتزة أولوا التوفيق والهداية بالدعوة إلى الإيمان  
والطاعة واستدلوا بقوله تعالى وأما عود فقد هدانا لهم فاستحبوا العمى على الهدى  
إذا لا شبهة في امتناع حمله على خلق الاعتقاد فيهم ولعل الجواب أن الهداية في هذه  
الآية بجماز من الهداية والدعوة إلى الاعتقاد واستدلوا بالاشعرية على بطلان تأويل  
المعتزة بأن الأمة اجتمعت على أن الناس يختلفون في التوفيق والهداية فيهم  
موفق ومهدي وبهم ليس كذلك فلما أول التوفيق والهداية بالدعوة إلى الإيمان  
والطاعة كما قال به المعتزة لا مستوى جميع الناس فيهما أي في التوفيق وفي الهداية  
لأن معنى موفق والمهدي على هذا التأويل المدعو إلى الإيمان والطاعة ثم اعلم  
أن المعتزة يقولون الاضلال المستند إليه تعالى بوجوده ان العبد ضالا أو يشبهه ضالا  
لعله المذكورة في تأويلهم انهم والطبع (الثالث الاجل) اعلم أن الاجل في الحيوان  
هو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وهما ثلاث مسائل المسئلة الأولى قال أهل الحق  
الاجل واحد خلافا للفلسفة والكعبة من المعتزة أما الفلاسفة فقالوا ان الحيوان  
أجل طبيعي هو وقت موته بخل وطريقته وانه ما سراره الغرر بين أي الطبيعيين  
وأجلا آخر مباحب الآفات والأمراض أي أجلا مقطوعا عن الاجل الطبيعي  
أما الكعبة فقال ان المقتول أجلا في القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش إلى أجله

الذي هو الموت ( المسئلة الثانية ) قال أهل الحق المقتول ميت بأجله الذي قدره الله وعلم انه يموت فيه قال النيسابى ولو لم يقتل لجازان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع باستداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما هذا المستعجب ان المقتول ميت قبل الاجل الذي قدره الله وان القاتل قطع أجله وان لم يقتل لعاش الى أمده هو أجله الذي قدره الله قال النيسابى فهم يقتضون باستداد العمر ولا القتل واستدل أهل الحق بقوله تعالى ما تنسيق من الله أجلها وما يستأخرون واستدل المعتزلة بان المقتول لو كان ميتا بأجله لما يستحق القاتل ذمما ولا عقابا لانه لو كان ميتا بأجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجلبه حيث بذله أمر الا بالمباشرة ولا بالتوليد لانه يلزم على هذا التقدير أنه يموت وان لم يقتل واذا استكان كذا فيكون لا يستحق ذمما ولا عقابا لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم ومعاقب وأجيب عنه بمنع الكبرى وحاصله ان القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب اذا لم يكن له مدخل في موت المقتول بكسب الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا ( المسئلة الثالثة ) ان الموت أمر وجودي قائم بالميت مخلوق لله تعالى مستحاضا هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثر على انه عدمي فليس مخلوق اذا خلق ايجادا المعدوم ومعنى خلق الموت قدره ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس يخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول يكون العباد خالقين لا فعلاهم وهم المعتزلة اذا ما هو يخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب وليس بكسب القاتل أيضا عند من يقول بكسب العباد فعلاهم لان الواقع بارادة العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت أيضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو مخلوق لله تعالى اذ قد سوت عادة تعالى يخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا تولد موثمن فعل القاتل وضربه قال موت من فعل القاتل وضربه وتولد الامن فعله تعالى عندهم لامباشرة ولا توليدا ( الرابع ) الرزق في اللغة السطء أى التصيب وأما في العرف فقد اختلفت فيه كلمات العلماء ففسره بعضهم بما يورثه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وهو المشهور في العرف كما قاله النيسابى وحاصله ما قدره الله غذاء لحيوان وذلك قديم يكون حلالا وقد يكون حراما قال في شرح العقائد وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان فلهذا معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره ورزقه لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله ويتنعم أن يأكله غيره لكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تعالى وما رزقناهم تقوون ويجب تأويله بما قرى به من تخصيصهم من الانتفاع به لان يكون رزقناهم وفسر بعضهم الرزق بحسب الله تعالى الى الحيوان حلالا كان أو حراما فانتفع به

بالتمدى أو ضمير مفعول الرزق بهذا التفسير المشاربه والملايسر ولا وجه للمعنى والعمل  
 قال الخياطى ضل هذا ~~تكون~~ العوارى رزقا فيه بعد لا يحق أن يقول لعل المراد من  
 العوارى ما وقع الاتماع به ثم قال ويجوز أن يعل على هذا التفسير أن يأكل شخص رزق  
 غيره وبه اذمة قوله تعالى وما رزقناهم شققون أقول هو البحر لأن الرزق على  
 هذا التفسير ما وقع الاتماع به بالفعل فكيف يصور حينئذ أن يأكل شخص  
 رزق غيره لأن كون ذلك المأ كولا رزقا لغيره توقف على اتماع الغير به وهو شاق  
 أن يأكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى وما رزقناهم  
 لأن الظاهر أن الاتفاق شامل للاتفاق ما انتفع به المدفق ~~كالاتفاق~~ القميص  
 المدبوس والاتفاق ما لم يشع به كالاتفاق القديم بسبل البس ويمكن الجواب عنهما  
 بأن المراد من قوله في التفسير الثاني فانتفع به ~~يجوز~~ من الاتماع به  
 مطابق لما ذكره المصنف في تفسير قوله تعالى وما رزقناهم أن الرزق في العرف  
 يخص الشيء بالحيوان ~~وتحقيقه~~ من الاتماع به فتأمل ويمكن الجواب  
 عن الأول أيضا بأنه يجوز أن يفتدح الغير بذلك المأ كولا بجهة أخرى غير الأكل  
 ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفسير الرزق إنما هو عنداء شاعرة وشامل للحرام  
 فالحرام رزق عندهم وأما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهو من ينسرون الرزق  
 نارة بالطلال فأورد عليهم قوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على أقدار فيها فلها ثم  
 رزق ولا يتصور في حياكل ولا حرمة ونسرو نارة أخرى بما لا يمنع من الاتماع به  
 فعلى هذا لا يرد هذا السؤال لكن يرد أن من أكل الحرام طول عمره يلزم أن يزرقه  
 الله تعالى وهو خلاف الإجماع من الأمة قبل ظهور المصنف وهذا السؤال يرد على  
 تفسيرهم الأول أيضا (الخامس في الأسعار) وهي الرخص والقلاء المعروفة على  
 أصنافها وأن جميع الأشياء بحلقة تعالى ابتداء ولو كان باعسا العبد كما ورد  
 في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إليه عليه السلام وقالوا معرلة  
 يا رسول الله فقال المعر هو الله تعالى وأما عند المعتزلة فيختلف فيه فقال بعضهم  
 العر فعل مباشر من العبد إذ ليس ذات الامراضعة منهم على البيع والشراء  
 بشئ مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى (المبحث الثاني في التكليف  
 بما لا يطاق حاصل ما في شرح المواقف وأشار إليه الخياطى هو أن ماء يطاق على ثلاث  
 مراتب الأولى ما ~~يجوز~~ في نفسه لكنه يمنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه  
 كيمان أي لهب وهي المرتبة الأولى من مراتب ما لا يطاق فإن هذا متولد لا مكلف  
 بالنظر إلى ذاته ومنعجه بالنظر إلى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه مشدورا  
 أنه يجوز تعلق القدرة الحادثة أى قدرة المكلف به لأنه متعلق القدرة بالفعل لأن  
 القدرة الحادثة لا تتوقف على هذا الفعل لأن القدرة الحادثة عند ناعم الفعل لا قبله

فلا تصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا الحال جائز بل واقع اتفاقا ولا خلاف فيه  
 للمعتزلة (الثانية) ما يمكن في نفسه لكن يمنع من العبد عادة كمنطق الاجسام وحل الجبل  
 والطيران الى السماء وهذه هي المرتبة الوسطى من مراتب مالا يطاق والتكليف بهذا  
 جائز عندنا وان لم يقع كإدله عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
 وما يترهم من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا الحال كقوله تعالى فأوحى بسورة  
 من مثله فهو لتجهيز التكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لكونه قبيحا منه  
 تعالى عقلا مندهم كافي الشاهد فان من كلف الا على تنط المصاحف والزمن المسمى  
 الى أقصى البلاد مندهم واقع ذلك في بداهة العقول والجواب أنه تعالى لا يقع منه  
 شيء ولا يجب عليه اذ فعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح  
 ان مذهب الماتريديين هنا كذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه عند الماتريديين بناء على  
 انه لا يليق من حكمته وفعله وعند المعتزلة بناء على ان الاصح واجب عليه تعالى  
 (الثالثة) ما لا يمكن في نفسه أي يمنع انفس مفهومه بكمع الضدين وقلب الحقائق  
 وهي المرتبة القصوى من مراتب مالا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق  
 اما انه لا يقع فظاهر واما انه لا يجوز فذلك جواز التكليف به فرع تصور ولا يمكن  
 تصوره وفي شرح المواظف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فيما ذكره صاحب المواظف  
 من ان جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصور ينجز بان هو لا يجوزونه (المبحث  
 الثالث في أسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول (المصل الاول) فيما اشهر من الألفاظ  
 في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا وفيه مقدمة ومقصد المقدمة قال شارح  
 المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على مايم أنواع الكلمة وقد يقيد  
 أي يقرىف الاسم بالاستقلال في الدلالة وبالتميز من الزمان فيقابل الفعل والحرف  
 على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه أقول وقد صرح  
 في التلويح بأن المسمى والمدلول والماهوم شيء واحد وانما الاختلاف بالاعتبار قالوا  
 من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث  
 يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ مسمى وقد صرح فيه أيضا ان المسمى  
 قد يطلق على المفرد أيضا بخلاف المعنى فيقال لكل من زيد وعمر وانه مسمى الرجل  
 ولا يقال له انه معناه أقول اللفظ الكلي كإنسان ورجل وعالمه مفهوم وهو الامر  
 المتعلق الذي وضع اللفظ بازائه وان ذلك المفهوم مفرد موجود في الخارج يصدق  
 عليه ذلك المفهوم وأما العلم ممكن بذلوله والشخص الموجود في الخارج لانه  
 انما هو له لا للامر المتعلق ويطلق المسمى وغيره من الاسماء المذكورة على مدلول  
 اللفظ أيضا ثم قال شارح المقاصد والتسمية هي وضع الاسم للمعنى وقد يراد به  
 ذكر الشيء باسمه (المقصد) قال شارح المقاصد لا خفاء في تغيير الاسم والمسمى والتسمية

بمعانيها المذكورة وانما الخفاء فيها ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم اى ماصدق عليه اسم من الاسماء كلفظ زيد وعمر ورجل نفس المسمى اىسمى ذلك الاسم وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلاثة ما هو نفس المسمى وما هو غيره وما هو لا عينه ولا غيره فهم يريدون بالاسم مدلوله اى يريدون ماصدق عليه اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله اى مدلول ماصدق عليه والحاصل ان التزاع ليس في لفظ اسم بل في افراده من الكلمات سواء كانت علم له تعالى او مما يطلق عليه بطريق التوصيف كالعلم او غيرهما **==** كزيد ورجل لكن المراد في قضية التزاع مدلول تلك الافراد على ما صرح به شارح المواظف الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول المطلق شئ مما لا يخلو لا نفس المطلق ومدلول العالم شئ مما العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم من المطابق والتضيق فاعتبر في اسماء الصفات المعاني المقيدة فزعم ان مدلول الخالق المطلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه ولا غيره أقول فوضع المقام ان بعض اصحابنا أرادوا من الاسم **==** زيد ورجل مدلوله المطابق كما صرح به شارح المقاصد فان أرادوا من المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول المطابق هو ما وضع له بعينه يصح ما قالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا اى سواء كان من اسماء الله تعالى ولا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابق نفس الموضوع له ولا شك في صحة لان الاسم ان **==** كان علما كلفظة الله وزيد مدلوله المطابق الذات الشخصية الموجودة في الخارج وهي نفس الموضوع له وان كان تراكيبا كالعلم كلفظ المدلوله المطابق ذات ثابتة لصفة العلم اى هذا الامر المتعلق المركب من مفهوم ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعلق هو الموضوع له وان أرادوا من المسمى الذات الموجودة في الخارج فما قالوا من العينة صحيح في الاعلام لان مدلول العلم الذات الموجودة في الخارج وأما في اسماء الصفات كالعلم فلا حرج مشكل لان مدلول اسم الصفة مفهوم ذات ما مأخوذة مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فردة التي هو الذات المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم اللهم لان تعميم العينة للمصدق والمطابقة وأما الشيخ الاشعري فقد أراد من الاسم المدلول الذي يتعلق به القصد سواء كان مدلولاً مطابقاً أو قضيئاً كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من العلم معناه المطابق الذي هو الذات المعينة الموجودة في الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها والمقصود من اسم الصفة معناه التضمين التي هو الصفة وانقسمت مدقته تعالى عنده الى ما هو عين ذاته كالوجود والى ما هو غير ذاته كالمطلق والى ما هو لا عينها ولا غيرها كالمعلم وأراد من المسمى الذات من حيث هي كما يفهم من المواظف وشرحه اى الذات الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها فذلك حال الشيخ

الاشعري قد يكون اسمه تعالى أى مدلول اسمه عين المسمى وهو ذاته تعالى من حيث  
 هى وذلك إما بان يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على صفة لها فهو واقعه فانه  
 اسم على الذات من غير اعتبار معنى فيها وإما بان يدل على الذات مع صفة هى عين  
 الذات كالموجود فان مدلوله على ما أراد هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون  
 غير المسمى نحو الخلق فان مدلوله على ما أراد هو الخلق وهو غير الذات من حيث  
 هى عنده وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره كالصالح فان مدلوله على ما أراد هو  
 العلم وهو ليس عين الذات من حيث هى ولا غيرها منده قال المصنف فى تفسير البهجة  
 ان أريد بالاسم أى باللفظ المؤلف من اسم اللفظ زيد ونحوه مع ما هو فرد للاسم  
 فهو أى مدلول اسم حيث ذكر زيد ونحوه غير المسمى الذى هو ذات الشئ لأن الاسم  
 أى أفراد اللفظ زيد ونحوه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات  
 لا يكون كذلك وان أريد به أى بالاسم أى بالمؤلف من اسم ذات الشئ فهو أى مدلول  
 اسم حيث ذكر وهو ذات الشئ عين المسمى أقول معنى هذه العبارة ان ذات الشئ عين  
 ذاته لكن لفظ الاسم لم يشترط به هذا المعنى وأما قوله تعالى سبحانه اسم ربك فالمراد به أى  
 بالاسم الواقع فى هذا القول اللفظ لا المسمى لانه كما يجب تنزيه ذاته تعالى عن النقائص  
 يجب تنزيه اسمه أيضاً عن سوء الادب وان أريد به أى باسم الصفة كما هو رأى الشيخ  
 الاشعري انقسم أى مدلوله حيث ذكره الصفة كاتقسام الصفة عند الشيخ الى ما هو  
 نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره أقول لعل حاصله أنه اما ان يراد  
 بالنظام أى أفراد الذى هى الالفاظ أو اللغات التى يصدق عليها أفرادها أو الصفات التى  
 هى جزء من معانى أفرادها لوافق ما فى شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزءاً من  
 معنى كل لفظ فان الاعلام لا تدل الاعلى الذرات فى الكلام سابعة ثم أقول المفهوم  
 من شرح المواظف ان الشيخ اعتبر المدلول المطابق الا أنه لما أراد من المسمى الذات  
 المجردة عن اعتبار صفة معها حكم بالتقسيم المذكور فان معنى الموجود ذات بئس  
 الوجود فكأن الوجود عين الذات كذلك الذات المأخوذة مع الوجود عين الذات  
 لأن الشئ اذا انضم اليه عينه لا يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا معنى الخلق  
 ذات ثابتة الخلق فكأن الخلق غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير  
 الذات لأن الشئ اذا انضم اليه غيره يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وقس عليه العالم  
 أقول لعل بعض الأصحاب ان أرادوا من المسمى الذات أرادوا الذات مطلقاً سواء  
 اعتبر مع صفة أو لم يعتبر فى مثل الصالح المسمى ذات اعتبر مع العلم بيطاقه معنى  
 العالم فى مثل زيد وعمر والمسمى الذات بلا اعتبار صفة معها قال فى شرح المواظف  
 قد اشترط الخلاف فى أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل فى أنه ليس  
 النزاع فى لفظ فرس أنه هل الحيوان المخصوص أم غيره فان هذا مما لا يشبه على أحد

بل التنازع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي ام الذات باعتبار امر صادق عليه  
 عارض له ينفي عنه أقول المفهوم عنه ان من قال مدلول الاسم الذات من حيث هي  
 يقول الاسم أي مدلوله عين المسمى بناء على أن المسمى هو الذات من حيث هي وهذا  
 ظاهر في الاعلام وأما في مثل عالم فالامر مشكل لأننا قلنا بخرج الصفة من المدلول  
 لا نقول بخرج التقييد بها فضاية ما في الباب ان المدلول الذات مع التقييد لا الذات  
 من حيث هي والمفهوم منه أيضا ان من قال مدلول الاسم الذات باعتبار امر صادق  
 عليه يقول الاسم أي مدلوله غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي وهذا ظاهر  
 في مثل عالم ومشكل في الاعلام والتكررات التي ليست بصفات كالجر والشجر وان قلنا  
 ان مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعض اسمه لم كلفظ الله وبعضه صفة كالعالم  
 فلاشكال المذكور باق ثم أقول ان من تنسب هذه المسئلة من الكتب المشهورة لا يزيد  
 الاحيرة قالوا لئن اطلع على الاحتمالات في بيان مراد القوم أن يخذلهم اقربهم المحل  
 ثم اعلم ان العلماء اتفقوا على المغاربة بين التسمية والمسمى وأما الاسم والتسمية فذهب  
 جمهور أصحابنا الى ان الاسم غير التسمية وأرادوا بالاسم هنا القول وبالتسمية المسمى  
 المصدرى والمغاربة بينهما لا يحتاج الى البيان وذهب بعض أصحابنا الى ان الاسم  
 عين التسمية وهم أرادوا من التسمية القول وكذا بالاسم فانزع لفظي وقالت المعتزلة  
 الاسم غير المسمى وعين التسمية أقول ينبغي أن يطلب لكلامهم أيضا عمل لا يتأقبه  
 بداهة العقل وقال الفراء في الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعاً وهو أراد من  
 الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدرى قال الامام الرازي الساس قد طاولوا  
 في هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص كزيد وعمر والمسمى  
 ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظه الجدار مقابلة  
 لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظه كلمة اسم اللفظ وضع لمعنى مفرد ومن جملة  
 تلك الانشاق لفظ الكلمة ويكون لفظ الكلمة اسمها فانخذلنا الاسم والمسمى  
 قال الامام هذا ما عندى في هذه المسئلة (انفصل الثاني) في اقسام الاسم على  
 الاطلاق اعلم ان الاسم يطلق على الشيء اما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به  
 ذات الشيء من حيث هو أو يؤخذ من جزئها أي جزء الذات أو من وصفها الجدار  
 أي الخارج عن الذات لكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه أو من الفعل الصادر  
 عنها كذا في شرح المواقف أقول لكل المراد من الاخذ الاشتقاق وهذا المشتق  
 الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون مسملة ذات الشيء من حيث هي قلل الاخذ  
 هنا للمساكلة والمراد منه أن يكون المدلول الذات وفي الاخذ من الجزء اشكال  
 لان الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء والجزء ليس يحدث فليست  
 هنا والاول فحواقه فاه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثاني فهو

الجسم اذا اطلق على الاقسام الثلاثة أقسام لانه اما أن يحسكون مأخوذاً  
 من الوصف الحقيقي أي الموجود كالمعالم أو من الوصف الانشائي كالعالى أو من  
 السلبى فهو القدوس والاربع فهو الخالق فهذه أقسام الاسم على الإطلاق ثم تنظر أى  
 هذه الاقسام يمكن فى حق الله تعالى وأما الاسم المأخوذ من الذات فامكانه فخرج  
 امكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جواز أن يكون له تعالى  
 اسم بازا محققته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له اسمها  
 مأخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فخرج تعقله أقول فلزمه القول بأستحقاق  
 لفظة الله وانكار عليه واعتراض عليه شارح المواظف بأن الخلاف فى تعقل كنه  
 ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز أن تعقل ذات  
 مخصوصة بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون ذلك  
 الوجه محصيا للوضع وخارجا عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى  
 موضوع ذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا الوضع أنه يعقل ذاته تعالى بعض  
 وجوهه أى صفاته مثل علمه وادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه  
 الوجوه من غير أن تدخل هذه الوجوه فى مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد  
 يجوز أن يحسكون الواضع هو الله وأما الاسم المأخوذ من الجز فعمال عليه تعالى  
 اذ لا يتصور له ذاته تعالى جز حتى يطلق اسم مأخوذاً منه عليه تعالى وأما الاسم  
 المأخوذ من الوصف الخارجى جائز فى حقه تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل  
 جائز فى حقه تعالى أيضا كالخالق والرازق (الفصل الثالث) فى ان تسمية الله تعالى  
 بالاسماء توقفية بتوقف اطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الاطلاق  
 بذلك الاسم فى الكتاب والسنة وذلك للاستراز عما يوهى بالخلال لم يكتب فى عدم  
 ايجاب الباطل بادران العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وليس النزاع  
 فى أسماء الاعلام الموضوعية لذاته فى اللغات كاللفظة الله تعالى فى العربية ولفظة  
 يزدان فى الفارسية فانه لا نزاع فى جواز اطلاقها من غير توقف على الاذن وانما  
 النزاع فى الاسماء المرحومة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية  
 الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى  
 اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى أو لم يرد وكذا  
 الحال فى الافعال وقال القاضى أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله  
 تعالى جازاً اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذا لم يكن احلاقه موهماً لما يليق بكبريائه  
 فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد راد بها علم يسبقه غفلة  
 وذهب الشيخ الأشعرى ومشايعه الى انه لا بد من التوقيف وهو المتعارف والذى ورد به  
 التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسماً ففسد ورود فى العيين ان لله تعالى تسعة



وتساين اعمامة الا واحد من اخصاها دخل الجنة وليس فيها معين تلك الاسماء  
 لكن النبي والرمذي حينها في روايتهما وهذه الاسماء الشريفة وتفسير معانيها  
 مسطورة في الواقف وشرحه قال في شرح المقاصد والمشهور ان معنى اخصاها  
 عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بحروف بلا اعراب لتكون  
 اخصا ويشكل بما هو مخالف كالاتي المات وذى الجلال وببعض حفظها والتأمل  
 في معانيها (الكتاب الثالث في التوبة وما يتعلق به من الحشر والجزاء وغيرهما)  
 وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) في معنى النبي  
 النبي لفظ منقول عن معناه اللغوي الى معنى عرفي اما معناه اللغوي فقبل هو النبي  
 واشتقاقه من النبي الذي هو الخبر فهو حينئذ معوز امس له نبي قلبه ههنا  
 للتحقيق وادخلت الياء في الياء وهو فعل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفي  
 ان النبي موصوف بالاجابة عن الله وقيل هو المرتفع على ان النبي مشتق من التوبة  
 وهي الارتفاع فاصلة حينئذ تبيو قلب الواو يا فادغم فهو فعل بمعنى مفعول وهو  
 موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه وقيل النبي الطريق لفظه والنبي منقول منه ووجه  
 المناسبة ان النبي وسيلة الى الله تعالى واما معناه في العرف فهو عند أهل الحق  
 من الاشاهر وغيرهم من المؤمنين قال الله له أرسلتك الى قوم كذا والى الناس جميعا  
 ابلغهم عنى ونحوه من الالتفات المفيدة لهذا المعنى كبعثتك اليهم ونبيهم هذا وحاصل  
 ما قاله شارح المقاصد ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول  
 وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في اوصاف  
 النبي شرط من الاحوال المكتسبة من الرياضات والجهادات في الخلو والاعتداد  
 ذاتي من صفات جوهرية من الكدورات كازمه الفلاحة فانهم زعموا ان النبي  
 هو من صفات جوهرية من الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على الغيبات  
 وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العبادات ورأى الملائكة وسمع كلامهم  
 ولا يقولون بالبعث والارسل من الله هذا حاصل ما قاله الاصفهاني وشارح الواقف  
 ونقل صاحب الواقف كتابهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذي ذكره وتبليس  
 على الناس وتستر بصار لا يقولون بجهنم لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة  
 عندهم من قبيل الجردات عن المادة ولا كلام لهم بسمع الى آخر ما قاله جزاء الله خيرا  
 (المبحث الثاني) في احتياج الانسان الى النبي لما كان الانسان محتاجا في تعينه الى  
 أشياء مثل الغذاء والسكن واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الامور  
 الا بمشاهدة آخر من بني نوعه ومعاوضة تجري بينهما يزرع هذا ذلك ويعتبر ذلك  
 لهذا ويحيط واحد لا آخر ولا يعمل له الابرار وعلى هذا قياس سائر الامور فان  
 الانسان يحتاج في معاشه الى الاجتماع على المعاوضة وذلك لا ينتظم الا اذا كان

بينهم عدل لأن كل واحد ينسبهم جميعاً إلى صاحب البسملة فينبغي على من أوجه فيقع  
 التشريع ويحصل أمر الاجتماع ويشمل الناس للهرج والمرج أي القتل والاختلاف  
 ولما كفت الوقائع المتقنة غير متناهية وقع الاحتياج إلى قانون كلي يحفظ العدل  
 وذلك القانون هو المسمى بالشرع والشرع لا يبدل من شريع واضع له ولا بد أن يكون  
 الشارح ممتازاً بالآيات الظاهرة والمجرات الباهرة بل صدق الناس ولا يقع من أوجه  
 الكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواقيت الحامد أن وجود النبي يجب  
 للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المختصة بالبلغ ووجود النظام  
 في مخلوقاته فهذه طريقة التوبة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الأصمغاني وذهب  
 الأشعرية إلى أن التوبة موجبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده (المبحث الثالث)  
 في نبوة تيسا عليه الصلوة والسلام خلافاً لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من  
 الدهرية لتأديلة الدليل الأول أنه عليه السلام أدى التوبة وأظهر المجزأة وكل من  
 كان مستكذباً كل نبيا وأما قلنا أدى التوبة فتواتر وأما قلنا أنه أظهر المجزأة  
 لثلاثة أوجه الوجه الأول أنه عليه السلام أقبل القرآن وهو مجزأ لأنه عليه السلام  
 طلب من خصماء العرب معارضة أقصر سورة منه فجزأه من المعارضة الوجه الثاني  
 أنه عليه السلام أخبر عن المغيبات كأخباره عن نزول بني قنقظ وإبليس القتل بقدره  
 ومحاربتهم وخروج فارس من أرضها بلجنا نضى ما عناق الأبل يصري وبصري مدينة  
 حوران وقوله عليه السلام لعامة تفتل القنة الباغية وغير ذلك والكلى وقع كما أخبر  
 والأخبار عن المغيبات مجزأة بلا شك الوجه الثالث هو غلبة السلام هذا المبلغ  
 العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة أيضاً وتقل عنه عليه السلام مجزئات  
 آخر كأنشقاق القمر وسليم الحارث ونوع المأمون بين أصابعه الشريعة وغير ذلك الدليل  
 الثاني على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كالأزمة الصدق والأمر من عن متابع  
 النبي لمدة عمره وسخاؤه في الغاية وشجاعته إلى حد لم يضر من أحد قط وإن عظم  
 الرعب وظلمة صاحبة التي أبكى مصانع الخطباء وكالأصراع على الدعوى مع ملاحقه  
 من المشايخ والمشاق وكالترفع عن الأغنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من  
 هذه الأمور وإن فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل إلا النبي الدليل  
 الثالث على نبوته عليه السلام أخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه  
 السلام (تمة) في شرائط المجزأة وتقسيم الخوارق للعادة أما شرائطها على ما ذكر  
 في شرح المواقيت أن يكون المجزأ خارجاً للعادة إذ لا يتجاوز بدونه وإن تحذر معارضته  
 وأن يكون ظاهره على يد مدعي النبوة وأن يكون موافقاً لدعوى فلو ظل مجزئاً أن  
 أحسبنا ففعل غارفاً آخر كنتي الجبل لم يدل على صدقه وإن لا يكون ما أظهره  
 مكذباً فلو قال مجزئاً أن ينطق هذا الضب فنطق فقال أنه كاذب في دعوى النبوة

لم يعلم صدقه بل اذ قد اعتقد كذبهم وان لا يكون منه ما على دعوى النبوة وان كان  
 بزمان يسير بل مقارنا لها او متأخرا عنها زمان يسير فصادقته فلو قال مجهز  
 ما قد ظهر على يدي من قبل لم يدل على صدقه وما وقع من الايمان قبل النبوة من  
 الخوارق يسمى ارحاصا أي تأسيسا للنبوة وأما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم أنها ستة  
 الاول المجيزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند صدق  
 المنكرين أي معارضتهم على وجه يميز المنكرين عن الايمان بطله والثاني الارهاص  
 وهو أمر خارق للعادة وقع قبيل بعثة النبي سواء صدر من النبي أولا الثالث الكرامة  
 وهو أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالايمان  
 والعمل الصالح فلا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح وتكون استدراجا الرابع  
 المعونة وهي أمر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين فكلما لهم من المحن والمكاره  
 والخامس الاستدراج وهو أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرون بالايمان  
 والعمل الصالح موافق لغرضه وان لم يوافق غرضه يسمى اهانة وهي السادسة من  
 الخوارق كما روي أن سبلة الكذاب دعا له وروا أن تصبر عنه العروا مصححة فصار  
 عنه العصية عروا ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويجوز أن يصحكون من  
 الاستدراج ما ليس بصحرون الاستدراج عرفا على ما يفهم من كلام البيضاوي اذناه  
 اقد العبد من العذاب درجة درجة بما له من اقامة العصية وازدادت العصية وقال  
 أيضا أصل الاستدراج الاستعداد والاستعداد درجة بعد درجة (المبحث الرابع)  
 في صحة الايمان عليهم السلام في شرح المواقف أجمع أهل المال والشرائع كلها على  
 وجوب عصمتهم عن تعد الكذب في دعوى الرسالة وما يظفرون عنه اقد تعالى الى  
 الخلاق وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والسيان خلاف  
 فذعه الاستاذ أبو امحق وكثير من الاثمة دلالة المجيزة على صدقهم في تبليغ الاحكام  
 وجوزة القاضي أبو بكر وقال انما دللت المجيزة على صدقه فيما هو متذكره حامدا اليه  
 وأما ما كان من القسيان وقلات اللسان فلا دلالة للمجيزة على الصدق فيه فلا يلزم  
 من الكذب هناك نقص لدلائلها وأما ما سوى الكذب في التبليغ فهو ما تكفر أو غيره  
 من المعاصي أما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها وجوز  
 النسبة اظهار الكفر وقاية لنفسه عند خوف الهلاك والذل لما مل لانه يقتضي  
 الى اخفاء الدواعي الكلية لنفسهم وقلة موافقيهم وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم أولا  
 وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن غزوهم ودفوعهم مع شدة  
 خوف الهلاك وأما غير الكفر فاما كآثر أو صغار وكل منهما ما أن يصدر عدا أو صوا  
 قالوا قسم أربعة وكل واحد منها ما قبل البعثة أو بعدها قالوا قسم ثمانية أما صدور  
 الكآثر عنهم عند ذنوبهم من محقق الاشاعة والمعتزة وأما صدورهم عنهم صوا

أو على جليل الخطأ والتأويل بخورز لا كثر من المختار خلافه وأما الصغار جدا  
 بخورز الجمهور خلافًا للبيان وأما صدور هاسوا فهو جازم بأشياء كثيرة أصنافا  
 وأكثر المعتزلة بشرط أن فهو عليه فيتم واضع الصغار التي تدل على النسبة  
 وداناة الحق كسرقة حبة أو لقمة فانها لا تجوز أصلا لا عهدا ولا سهوا هذا كله بعد  
 الاتصاف بالتبوة وأما قوله عندنا كثيرا محسنا وجمع من المعتزلة لا يمنع لأن صدر  
 عنهم كبيرة القول أي هذا كل أو سهوا وقال أكثر المعتزلة تمنع الكبيرة وإن تاب عنها  
 لأن صدور الكبيرة يوجب التفرقة عن ارتكابها أو المخور عنه لا يبعده الناس فتعوث  
 مصلحة البعثة ومن المعتزلة من منع ما يقر الطباع من مثله منهم سواء كان ذنباهم  
 أو لا كعهر الامهات أي كونهن ذنبا والقبور في الآباء وداناهم واسترد الهسم  
 كذا في شرح المواقف وفي شرح العقائد الحق ولعل صغير الجمع في داناهم  
 واسترد الهسم واجدان إلى الانبياء لا يعد وجودهما إلى الآباء وعند الرواحن  
 لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عهدا ولا سهوا ولا خطأ والتأويل قبل الوحي وبعبارة  
 والمقوم من شرح العقائد أن الشيعة كلوا فض في هذا الحكم إلا أنهم جوزوا  
 الظاهر ~~المعتمد~~ عند خوف الهلاك (تبييه) العصمة عندنا على ما يقتضيه علمنا  
 من امتداد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وهي  
 عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا إليه من القول بإيجاب الفاعل عند امتداد  
 القوابل ~~للمعتمد~~ أي صفة نفسانية راضية تمنع صاحبها من القصور وقصير  
 هذه الصفة النفسانية ابتداء بالصلم بحجاب المعاصي ومناجب الطاعات وتبنا كذا  
 وترسخ هذه الصفة في الأشياء بتتابع الوحي اليهم بالأوامر والنواهي والاعتراض على  
 ما يصدرونهم من الصغائر وترك الأولى فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء  
 حصولها أحوال أي غير راضية ثم تصير ملكات أي راضية في محلها كذا في شرح  
 المواقف والمصنف لم يذكر مذهب أهل السنة في تفسير العصمة بل ذكر مذهب  
 الفلاسفة على وجه يوهم أنه المذهب عندنا (تفة) في صفة الملائكة استحقاقها  
 فمن نقي عنهم العصمة استدلل بقوله تعالى حكاية عنهم أنهم أصبحوا من يصدقها وبسفل  
 الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية اذ فيه غيبة لبق آدم وتركيبه لافسهم وحكمهم  
 بالقساد وسفل الدماء بجر ذلتهم وفيه انكار على الله سبحانه وإصالي فيما يفعل  
 وأجيب عنه بأن الغيبة الظاهر عايب الغتاب للخصاطب والخصاطب هو الله سبحانه  
 وهو عالم بجميع الأشياء فلا يتصور هناك الاظهار فلا غيبة هناك وبأن التزمسية  
 الظاهر مناقب النفس فلا يتصور بالقسبة إلى الله تعالى وبأن حكمهم ليس بالظن  
 بل بتعليم الله وجزائهم في اللوح وبأن مرادهم ليس انكارا على الله تعالى بل  
 استفسار عن الحكمة الداهية إلى خلقهم ومن أثبت لهم العصمة استدلل بصورته

تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤْمرون وأجيب عنه بأنه انما يمتنع اذا قيل  
 عمومها لانها خاص الملائكة وجميع الايمان وجميع المعاصي ولا تقاطع في هذا البحث  
 لانها ولا اثباتا بل أدلة طرفية طنية والمطلوب هنا العلم اليقيني بجمع ذلك من شرح  
 المواقف (المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة) وقد وقع في العقائد  
 القديمة ان رسل البشر افضل من رسل الملائكة أقول وعلى عامتهم بالطريق الاولى  
 وعامة البشر افضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر في هذه المسئلة في التاخر غاية  
 بالتقنين والمفهوم من شرح العقائد أن هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب  
 المستقلة والقلاسة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر وسلمهم على  
 رسلهم وعامتهم على عامتهم وقال أيضا في شرحه وأما تفضيل رسل الملائكة على عامة  
 البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل بجمهور الاشاعرة بوجوده منها أن طاعة البشر  
 أشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فتكون أفضل لقوله عليه  
 الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحزها واستدل الآخرون بوجوده منها اطراف تقديم  
 ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كافي قوة تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته  
 وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم بل وازان يكون تقديمهم  
 في الذكر باشتراط تعلقهم في الوجود وسائر أدلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام  
 أقول وأما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة فالعامة اما منسية أو ملوية  
 حساوية فالمرح في المواقف أنهم أفضل من الملائكة الخلية الارضية بلا نزاع أقول  
 ولم يظهر لي مما رأيت من الكتب أن فضل رسل البشر على عامة الملائكة انما في  
 أو اختلاف وأما ادعاء أن الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فبعيد (المبحث السادس  
 في كرامات الاولياء) قال في شرح العقائد التي هو العارف بالله تعالى وصفاته  
 حسبما يمكن المواقف على الطاعات المجتنب من المعاصي المعرض عن الاتهامات  
 في اللذات والشهوات وفي شرح المواقف كرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا لمن منع  
 جواز الخوارق وواقعة عند أكثر اصحابنا وأبي الحسين البصري من المعتزلة خلافا  
 للاستاذ أبي الحسن والحلي من المعتزلة فخير أبي الحسين أماد لنا على جوازها  
 فهو أن الكرامة أمر يمكن ان ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وكل ممكن  
 فهو جائز الوقوع بقدره الله تعالى وأما دليلنا على وقوعها فاقصة مريم حيث حبلت  
 من غير أن يسها بشرو ووجد الرزق عندها بلا سبب وتناط على الرطب من النخلة  
 اليابسة ويجعل هذه الامور معجزات زكريا عليه السلام وأراه صاعيسى عليه  
 الصلاة والسلام مما لا يقدم عليه متصف وقصة آصف وهو احضار عرش بلقيس  
 من مسافة بعيدة في طرفتين ولم يكن ذلك معجزا لحيان عليه السلام اذ لم يظهر  
 على يده معار فابعدوى النبوة كذا في شرح المواقف وأقول وذلك لما قد علمت أن شرط

المجزأة تظهر وهما على يد دعوى التيقن لكنه يحالفه ما سرى على العقائد التفسيرية بان  
 كرامة الولي مجزأة تليه لئلا لها على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص  
 التابع لشرعيته مرتبة الولاية تدبر واجتنب من أنكر وقوع الكرامة بانها لا تقتصر عن  
 المجزأة فلا تكون المجزأة حيث ذل على النبوة والجواب أن الكرامة تجزئ عن المجزأة  
 بعدم مقارنة دعوى النبوة بشرط ذلك في المجزأة حتى لو ادعى هذا الولي النبوة لم يكن  
 وليا ولا يظهر الكرامة على يد من اقتضاه ما يحتمل أنه تعالى لا يخلق الخلق في يد  
 الكاذب بحكم العادة قال في شرح المقاصد ظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور  
 معجزات الانبياء وانكارها ليس بحجج من أهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك  
 من أنفسهم قط ولم يسمروا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتسادهم  
 في أمر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله أصحاب الكرامات يزعمون  
 ادعيتهم ويحشرون لحومهم لا يسمعونهم الا باسم الجملية المتصوفة ولم يعرفوا ان مبني  
 هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتضاها الطريقة وانما العجب من قضاها  
 أهل السنة حيث قال بعضهم فيما روي في شأن ابراهيم بن ادهم ان الناس رأوه  
 بالبصرة يوم التروية ورآه آخرون في ذلك اليوم بحكمة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر  
 انتهى (الباب الثاني) في الحشر والجزاء وفيه عشرة مباحث (المبحث الاول) في اعادة  
 المعلوم فان المصاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون  
 من يقول بان ذواتها عابدة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كإبيل عليه  
 قصة ابراهيم عليه السلام في احيا الطيور واعلم ان اعادة المعلوم جائزة عندنا وعند  
 المعتزلة لا يمكن عندهم المعلوم شيء فاذا عدم الوجود بقيت ذاته المخصوصة  
 فامكن لذلك ان يعاد وعندنا اذا عدم الوجود يفتي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا  
 للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسب البصري ومحمد  
 الخوازمي من المعتزلة فان هؤلاء معاد الفلاسفة وان كانوا اصلين معتبرين بالمعاد  
 الجسماني ينكرون اعادة المعلوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة  
 الكل من شرح المواقف لنا أنه لو امتنع وجود الشيء بعد عدمه فاما أن يمنع ذاته أي  
 لذاته ذلك الشيء أول شيء من لوازم ذاته فيستع وجوده استدلالا مقتضى ذات الشيء  
 أو لازم ذاته لا يختلف بسبب الأزمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه  
 فيمكن وجوده بعد عدمه وعند ارتفاع ذلك العارض وأما النظم فهو قديدي  
 الضرورية على امتناع اعادة المعلوم وقديدي على بان المعاد انما يكون معاد العينه  
 اذا أعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذي كان فيه ابتداء الشيء الذي نرض اعادته  
 فيلزم أن يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حيث ذ  
 مبتدأ من حيث أنه معاد هذا خالف الجواب أن القلزم في اعادة الشيء بعينه هو اعادة

جميع حوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيد الموجود في هذه الساعة هو  
 بعينه الموجود قبلها وأما كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغاير لنفسه من  
 حيث كونه في وقت آخر فتعابر ذهني اعتباري لا خارجي ويحكي أنه كل واحد من  
 ثلاثة ابن سينا هو إما على كون تغير الوقت مفيداً للتغير بحسب الخارج وإما على  
 أن الوقت من العوارض الشخصية وتباحث فيه مع ابن سينا فقال ابن سينا إن كان  
 الأمر على ما تزعم فلا يلزم كلامك لأنني غير من كان ياحثك وأنت أيضاً غير من كان  
 ياحثني فثبت التلذذ وهو منيار (المبحث الثاني) في حشر الأجسام ووقوعه بعد  
 اختلافهم في معنى الاعادة فمن ذهب إلى إمكان اعادة المعدم قال إن الله تعالى  
 يعلم الموجودين ثم يعيدهم ومن ذهب إلى امتناع اعادة المعدم قال إن الله تعالى  
 يفرق اجزاء أبدانهم الأصلية ثم يوقف عنهم ما يخلق فيها الخليفة فنقول أما جواز حشر  
 الأجساد فكلان اجزاء المبتدأ لم تتعدم فهي قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بخلق  
 الاجزاء وإن فرضت أنها عدمت جازاً أعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدم  
 وأما وقوعه فلا يخاف في القرآن العظيم أكثر من أن يحصى بمسارات لا تقبل التأويل  
 كقوله تعالى قال من يصبي العظام وهي رميم قل يحصوها الذي أنشأها أول مرة وهو  
 بكل خلق عليم وإن كرها فلا تفسد وقالوا إن المعاد الجسماني غير ممكن لأنه لو كان  
 إنسان السائر وآخر صار جزءين لما كثر جزأ من بدن الأسكل فذلك الجزأ ما أن يعاد  
 في الأسكل أو في الماء كقول منه وإنا ما كنا فليعود أحدهما بقامه والجواب أن المعاد  
 هو الاجزاء الأصلية وهي السابقة من أول العمر إلى آخره لا جميع الاجزاء والاجزاء  
 الأصلية التي هي الماء كقول منه صارت فضلاً في الأسكل فقد رد إلى الماء كقول منه (تذنيب)  
 هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعدم فيها التاليف الخلقية  
 لا جرم في هذه المسئلة لا نقياً ولا أثباتاً لعدم الدليل على شيء من الطرفين والتسليم على  
 اعدام الاجزاء بقوله تعالى كل شيء هالكة إلا وجهه فتمسك ضعيف لأن التفرقة اهلالاً  
 كالاعدام فإن هلاك كل شيء نزعاً من صفاته المطلوبة منه والتفرقة خروج الشيء  
 عن صفاته المعلومة المطلوبة منه فيكون هلاكاً كالمثل يسمي قدامه فلا يلزم الاستدلال  
 أيضاً على اعدام بقوله تعالى كل من عليها فإن كذا في شرح المواهب سلكه مذهب  
 الفلاسفة في المعاد الروحاني الذي هو عندهم عساقرة عن مفارقة النفس عن بعضها  
 وانها لها بالعالم العقلي هو عالم المجرىات وسعادتها وشقاؤها هناك بشأانها  
 النفسانية وورثاتها وهم أنكر وحشر الأجساد وأثبتوا المعاد الروماني وقالوا النفس  
 بعد مفارقة الجسم عن البدن سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات هناك أن النفس  
 قبل مفارقة البدن إما غالبة بالله تعالى وصفاته وإما مجاهلة بهلاكها كما بان اعتقدت  
 خلاف الواقع أو جهلاً بسيطاً وصلى كل من التدابير الثلاثة فاما ان يكون

النفس هي التي تدعى بالهيات المستحبات بسبب مباشرتها ولم يكن فالعالم  
 الحقيقة من الهيات الردية متبينة أبدا بعد مقارنة البدن بملاحظة كمالها العلي  
 وبقيت عن ألم شوق المستحبات وذلك كل من المتق عندنا وأما العالمة الكاسية  
 الهيات الردية فهي بعد المقارنة متألة بسبب اشتياهاها الى مقتضيات تلك  
 الهيات اشتياق العاشق المجهور الذي لم يبق له رجاء الوصول ملذات تلك الهيات  
 بالية لكن نزول تلك الهيات عاقبة الامر فيزول الالم أيضا وذلك كل من القاسق  
 عندنا وأما الجاهلة جهلا مركبها التي اشتاقت الى الكمال العلي لم يمتنعها  
 طريقه فوصلت الى نقصان فيها النقصان الذي هو الجهل المركب وفوت الكمال  
 الذي هو العلم فاذا فارت البدن تبيت نقصانها وفوت كمالها المتألفة اليه فتألم به  
 لما عطلها دائما أبدا لامتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال لتفقد  
 القوى البدنية التي تكسب النفس بوساطتها المعارف وذلك كالسكر عندنا ولم يذكر  
 في شرح المواقف حال الجاهلة بالنسبة الى الهيات الردية والظاهر أنها ان اكتسبت  
 الهيات الردية فهي متألة بسببها أيضا كما سبق ودن لم يدم ذلك الالم أقول هنا  
 اشكال وهو أن النفس بعد المقارنة إما أن تكون معها القوة المذكورة أولا فلي الاول  
 فلم لا يجوز أن يحصل لها كمالها الذي هو العقائد الحقة وكيف يصح ما قالوا من امتناع  
 وصولها الى الكمال وعلى الثاني فكيف تنسب نقصانها وفوت كمالها وأما الجاهلة  
 باله وصفاته جهلا بسيطا فإما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه أولا  
 فالثاني أن تخط من الهيات الردية فهي ناجية من الالم لسلامتها عن ألم شوق  
 الكمال وأما الهيئة الردية كغير المكافئ عندنا وان كانت لها عتبات ردية تتألم  
 بها فقط لكن لا يدوم والاو وهي الجاهلة التي لها شوق الى الكمال ان حصلت لها  
 الهيات الردية أيضا فهي بعد المقارنة متألة أبدا لشوقها الى الكمال وبأسها  
 من تحصيله ومتألة أيضا بسبب الهيات الردية لكن هذا الالم لا يدوم لعدم دوام تلك  
 الهيات كما مرقت وان لم تحصل لها تلك الهيات فهي متألة بالشوق الى الكمال  
 فقط دائما قال شارح المواقف واعلم أن الأقوال الممكنة في مسئلة الامساك لا تزيد  
 على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين الثاقين للنفس  
 الشاططة أقول أي النفس المدركة بدون البدن ثم أقول لا يبعد أن يكون من هؤلاء  
 من يقول بعد ذهاب القبر بدخال الروح الجسد لا الروح فقط والثاني ثبوت المعاد  
 الروحي فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والنسك ثبوتهم ما دعا وهو قول كثير من  
 المحققين الثالث والفرز الى مناويعهم من قدماء المعتزلة وجهه ومن متأخري  
 الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الشاططة وهي  
 المكافئ والطبع والعاصي والناهب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الاكل والنفس



باقية بعد فساد البدن فإذا أُرِدَ إقامته إلى حشر الخلق خلق لكل واحد من  
 الأرواح بدنا يتعلق به ويصرف فيه كما كان في الدنيا أقول لحصل المصداق الروحاني  
 عندهم تنعيم النفس وتعدبها بعد الموت قبل الحشر بمن تعلقت بها بالجسد والرابع  
 أنكارهما معا وهو قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلمهم بقولون أن النفس هي المزاج  
 فينعدم عند الموت ويستحيل إعادتها بحسبهم أن إعادة المعدوم محال وقد عرفت  
 فساده (والمقامس) التوقف في هذه الأقسام وهو المتقول عن جالينوس فإنه قال  
 لم يتبين لي أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل إعادتها أو هي جوهر  
 باق بعد فساد البدن فيمكن المصاد (المبحث الثالث في الجنة والنار) ذهب أصحابنا  
 وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري إلى أنها مخلوقتان الآن مخلوقا لا كالمخلوقة  
 كأي هاشم وعبد الجبار ومن تابعهما فأنهم قالوا إنها مخلوقتان يوم الجزاء ولما  
 وجهان الأول قصة آدم وحواء واسكنهما الجنة وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار  
 إذا كانت بالنار في قوله تعالى في حفة الجنة والنار أم قدت لمتقين أم قدت  
 لأكفارين باقظ الماضي وهو مرجح في وجودهما وس تتبع الأحاديث العجيبة  
 وجد فيها أشياء كثيرة مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة قال القواني ولم يرد نص  
 صريح في تعيين مكانهما ولا كثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وثبت العرش  
 لقوله تعالى مستعدة المنتهى عند حاجته المأوى وسدرة المنتهى فوق السموات  
 السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وإن النار تحت الأرض انتهى  
 والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف الجنة أكلفها دأثم مع قوله  
 تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أهلها والجواب  
 أن المراد من ذلك كل شيء هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالصق بالهالك  
 المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والأرض  
 ولا يتصور ذلك إلا بعد فسادها لا متناهي تدخل الأجسام والجواب أن المراد عرضها  
 كعرض السموات والأرض لتصرف في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماء والأرض  
 فحصل هذه على تلك ~~كما~~ ما قال أبو يوسف أبو حنيفة أي منه كذا في شرح المواقف  
 (المبحث الرابع) في الثواب والعقاب أما الثواب على الطاعة فأوجبته معتزلة البصرة  
 على إقامته تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاءا كما كانوا يعملون والجواب أنه يدل على  
 الوقوع لا على الوجوب وأما إطلاق لفظ الجزاء على الثواب مع أنه يشعر بالاستحقاق  
 فلا يكون الطاعة دليلا له والأفانواب فضل منه تعالى ولا نصته به لنا وأما العقاب  
 فتنبيهه ثان (المبحث الأول) أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة  
 إذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه إلى عته واستدلوا بأنه تعالى أوعد بالعقاب  
 على الكبار وأخبره أي بأنه عقاب عليها فلم يعاقبوا في عبيده والكذب

في شبه وهو حال والجواب أن ما ذكره دل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو  
 المختار فيه كذا في شرح المواهب والجواب الجلي ما ذكره الدواني وهو يقتضي  
 المذهب المنفرد ومن جملة الوعيد (المبحث الثاني) قالت المستقلة وأنزلوا روح  
 صاحب الكبيرة إذا لم يقب عليه يخلد في النار ولا يخرج منها أبداً واستدلوا بالآيات  
 المشتقة على لفظ الخلود في وعيد صاحب الكبيرة والجواب أن الآية هي على  
 خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود في الآية المذكورة هو المكث  
 الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد طول المدة  
 بلا شبهة وأما أصحابنا فآلوا الثواب على الطاعة فدل من الله تعالى وعده بغيره لأن  
 الخلف في الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى  
 وله الضمونه لأن العفو فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقصاً بل يمدح به عند العقلاء  
 وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون  
 الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا أيضاً إن  
 سر تكب الكبيرة لا يخلد في النار قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيراً يره والايان  
 خبر ولا يرى جزاء منصرفه إلا بعد خروجه من النار لإحدى الدلائل على خروج العصاة  
 من النار وأما الكفار فالمسلون أجسام على أن الكفار مخلدون في النار أبداً لا ينقطع  
 هذا بهم سواء بالقول والاجتهاد والنظر في معجزات الأنبياء ولم يقدروا أو حملوا بنزولهم  
 وعادوا أو تصحوا لحوايل الجاحظ وعده الله من الحسن العبرى الكافر المبالغ  
 في اجتهاده إذا لم يمتد لإسلامه ولم يبلغ له دلائل الحق وبقي مفرقاً عنه وذو عذاب منقطع  
 وهذا مختلف للاجماع المتقد قبل ظهور الحاشية في حكايا في شرح المواهب وقال  
 المستف ويرى من نفسه تعالى ولطفه فهو الكافر المبالغ في اجتهاده الطالب  
 للهدي إذا لم يصل إلى الهدى وبقي ناظرًا بجهته إذا كان قلت حمل يرتضى عفو الكافر  
 الذي أدى اجتهاده إلى الكفر قلت لالاه مقصر في الاجتهاد لما ذكره الأصمهاني  
 من أن الاجتهاد أي الكامل يستحق أن لا يؤدى إلى الكفر فالمبالغ في الاجتهاد  
 إما أن يصل إلى الحق وهو مؤمن ناج وإما أن يبقى ناظرًا بجهته اختارته المنية  
 قبل تمام التلوه وهو كافر يرتضى صفوه وأما الوصول إلى الكفر بعد الاجتهاد التام  
 فبحال قالوا يصل إلى الكفر مقصر في الاجتهاد فهو مذب قطعاً (المبحث الخامس)  
 في العفو عن أصحاب العصكبائرا تفتت الأمة على جواز العفو عن الصغائر من جمعا  
 سواء كل قبل التوبة أو بعدها وعن الكبائر بعد التوبة لكن عند أهل السنة يجوز  
 العقاب على الصغيرة سواء اجتنب تركها الكبائر أم لا لقوله تعالى يتحولون أي ولما  
 ما لهذا الكتاب إلا فاد صغيرة ولا كبيرة إلا أسأها الآية الأحصاء إنما يكون للعجاة  
 وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إن اجتنب العصكبائرا لا يعذب على الصغائر لقوله تعالى

في قتلها بكارها منهم من عساه منكفركم منكم بئس الحكم وأجيب بأن المصنف إن قبيحوا  
أنواع الكفر فكفر عنكم ما لم للعاصي أن يقتلنا كذا يغيبهم من شرح الغنائم والمقصود  
من كلامه هو أن مذهب المعتزلة وجوب العقوب من الصفات وإن لم يرب عنها صاحبها  
سواء اجتنب الكفار أو لا واختلقوا أيضا في الصفوع الكبار بدون التوبة لمخوذه  
أهل السنة لقوله تعالى إن الله لا يضر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء  
وليس المراد بعد التوبة لأن الشرك بعد التوبة أيضا كذلك فلا يجوز أن يفرق بين  
الشرك ومنعت المعتزلة جوارحه معاوان جائز عقلا عند لا كفر من منهم وانعتق الامة  
أيضا على عدم جواز الصفوع الكفر قبل التوبة ما وإن جائز عقلا كذا في شرح  
المقاصد قال الدواني والمراد بالصفوع ترك عقوبة المحرم والسفر عليه بعدم المواخذة  
(المبحث السادس) في شفاعته محمد عليه الصلاة والسلام له صاحب الكبار قال  
في شرح المواقف أجمعت الامة على ثبوت أصل الشفاعه المقبولة له عليه السلام لكن  
هي عندنا لاهل الكبار من الامة في امقاط العقاب منهم قوله عليه السلام شفاعتي  
لاهل الكبار من أمتي وقالت المعتزلة الشفاعه انما هي زيادة الثواب لا لدفع العقاب  
لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها  
شفاعة وهو عام في شفاعه النبي وغيره وأجيب بأننا لانسلم أن تلك الآية عامة لجميع  
الانتم والازمان وليس هو منها مخصوصة بالادلة على ثبوت شفاعه النبي  
عليه السلام لاهل الكبار من مؤمن أئمة فتقول الآية تخصها بالكفار بها  
بين الادلة كذا قال الاستدلال وقال الدواني الشفاعه تدفع العذاب ويرفع الدرجات  
حق لمن أذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع  
الشفاعة الا من أذن له الرحمن ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز الصفوع من  
الكبار بدون التوبة لم يجز الشفاعه لهما وأما الصفات عوامتها عندهم قبل التوبة  
وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (المبحث السابع في التوبة) زدتم لمن شرح  
المواقف وفيه بحثان (المبحث الاول في حقيقةها) وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع  
الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها وفي شرح المقاصد  
ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعله وقع كونه لم يفعل فيمرد الترتيد دون الندم  
ليس بتوبة وإنما قلنا على معصية لأن الندم على الطاعة أو المباح لا يسمى توبة  
وإنما قلنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وخفة  
العقل الى غيره ما من المفاسد لا يكون تائبان عا قال في شرح المقاصد وأما الندم  
لخوف النار أو طمع الجنة فهل يكون فيه توبة فيه ترد شيئا على أنه هو الباعث أو الباعث  
فيها الكون لمعصية وهو تابع له وكذا وقع التردد في كون الندم على المعصية لتبها  
مع فرض آخر توبة والحق أن جهة التوب ان كان بحيث لو انفردت لتعق الندم توبة

والاقتلاانهم وقوله مع عزم أن لا يعود اليها زيادة تقرير التندم وليس بقصد احترازي  
لأن التندم على أمر لا يكون الا عاجزا على عدم القوه وقيل ان التندم على ما فعله  
في الزمان الماضي تقدير في وقت التندم أن يفعل في الحال أو في الاستقبال لهذا التندم  
احترازي عنه ورد بان التندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم  
كما لا يعني وزاد البعض في آخر هذا التعريف قوله اذا عزم وقال صاحب المواقف  
وقولنا اذا عزم لأن من سلب منه القدرة على الزنا وانقطع طبعه عن عود القدرة اليه  
كالجرب اذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة أقول كلام صاحب المواقف مبني  
على ان قوله اذا عزم وظرف لعزم وقال شارح المقاصد ما ذكره صاحب المواقف ليس  
على ما ينبغي لاشعاره بأنه لا بد في التوبة من قضاء القدرة وقد صرح التعريف في شرح  
المواقف والمقاصد بان قوله اذا عزم تقدير التندم المستفاد من قوله لا يعود اليها أي يجب  
العزم على ان يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عزمه الاقة  
كما يجب أن يعزم على تركها لو فرض وجود القدرة أقول قد ظهر من هذا أن مثل  
الجبوب اذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة  
بل وجد من نفسه انه لو فرض وجود قدرته يمتنع منه العزم لانصاع توبته قال شارح  
المقاصد وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك  
المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء عالم يتحقق التندم والاسف على ما مضى  
وعلاسته طول الحسرة والحزن وانكباب النجع ومن قل في باب التوبة من كتاب  
الاحياء وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم معجوبة أمر التوبة  
(البعث الثاني في احكام التوبة) وهي خمسة (الاول) أن الزاني الجبوب أي من زنى ثم  
جبب اذا تدم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فقل يكون ذلك توبة منه  
أبو هاشم من المعتزلة يزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل  
اذلا قدرة له على الفعل في المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يمكن لحقيقة  
العزم تقدير القدرة (الثاني) ان من تاب عند مر من يخاف منه الهلاك هل تقبل  
توبته وقع الرد فيه بناء على أن ذلك التندم هل يكون لقب المعصية أم لا بل لا يلزم  
الغروب اليه فيكون كالاجان عند اليأس أي العذاب كما في الآخرة عند معاشرة  
النار فكما في المواقف وقال شارحه فان ذلك الايمان غير مقبول بالاجماع ونقل  
شارح المواقف عن الأمدى أن من أشرف على الموت اذا تدم صحت توبته بالاجماع  
السلف ثم قال ان الرد الذي ذكره المصنف في قوة المريض مرضا مخفيا ينافي ما نقله  
الأمدى من اجماع السلف على قبوله (الثالث) شرط المحترقة في التوبة أمور ثلاثة أولها  
الخروج من المطالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مطلق الخروج عن تلك المظلمة برد  
المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المقتاب واسترضائه ان بلغته القسبة وهو ذلك

وثانها أن لا يعاود ذاك الذنب الذي تاب عنه وظلما أو يستديم الندم على الذنب  
 التوب عنه في جميع الاوقات وليس شيء من هذه الثلاثة واجب عندنا في صحة التوبة  
 أما الخروج عن المقام فقد قال الآمدي عن أبي القحافة كالتقتل والضرب مثلا فقد  
 وجب عليه أمران التوبة والخروج من القحافة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقص  
 منه ومن آفي باحد الواجبين لم تكن حصة ما آفي به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر  
 كالووجب عليه صلاتان فآفي باحدهما دون الاخرى قال في شرح المقاصد قال امام  
 الحرمين وبما لاتصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كافي الغصب فانه لا يصح  
 الندم عليه مع ادامة اليد على المصوب ففرق بين القتل والغصب أقول وذلك لان  
 المال المصوب مادام في يد الغاصب كان بمنزلة الملايس لفعل الغصب والتوبة عند  
 المعصية لاتصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به في بعض الكتب وأما عدم العود  
 فقد قال الآمدي ان التوبة بما موربها تكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة  
 في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه تعجب  
 عليه قوة أخرى مما ارتكبه وأما استدامة الندم فقال الآمدي يلزم على تقدير شرط  
 استدامة الندم الخرج وأن يجب على من نسي الندم إعادة التوبة تنقيد شرط التوبة  
 الاولى وهو الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء أوجب تجديد التوبة  
 كلما تذكر الذنب وهو باطل أيضا لان العلم بالضرورة أن العاصية كانوا يذكرونها ما كانوا  
 عليه في الجاهلية من الكفر ولا يبعد دون الاسلام فكذلك الحال في كل ذنب وقعت  
 التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة انه نصع عندنا لا شاعرة التوبة عن بعض المعاصي  
 مع الاسرار على بعض خلافا لابي هاشم لسان الكافر اذا أسلم وتاب من كفره مع  
 استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية  
 واستدل أبو هاشم بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر أنه لم يندم لقبحه  
 والاندم على قباحه كلها لا اشتراكها في العلة المختصة للندم وهو القبح والجواب  
 انه يجوز أن ينضم الى قبح بعض المعصية أمر من الامور المؤثرة في السدامة كعظم  
 المعصية وقلة الرغبة فيها فيكون قبحها مع انضمام ذلك الأمر داعيا الى الندم  
 عنها بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا في شرح المقاصد وقال فيه  
 أيضا يستغنى في التوبة عن المعاصي كلها الاجال وان علمت منه له الحصول للندم  
 والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فاعلم مفصلا (الخامس)  
 من أحكام التوبة ان التوبة واجبة بلا نزاع أما عندنا فمعها القول تعالى توبوا الى الله  
 جميعا ونحو ذلك وأما عند المعتزلة فتعقلا لما فيه من دفع ضرر العقاب ثم المشرح في كلام  
 المعتزلة ان وجوب التوبة على التور وحق يلزم تأخيرها ساعة ثم آخر فوجب التوبة  
 عنه ولم يرا حق ذكره وان من آخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبرتان

العصبية تقول التوبة أقول فعل المراد من الساعه ما يسع التوبة وأما قبول التوبة  
 فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافاً للمعتزلة وهل ثبت قبولها معها أو عدا قال امام  
 الحرمين لم يدل على اذ لم يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التأويل الكل من شرح  
 المقاصد (المبحث الثامن) في أن أحياء الموق في قبورهم للسؤال وعذاب القبر  
 للكافرين وبعض الفاسقين حتى عندنا لا تنفق عليه سلف الامة قبل ظهورها بخلاف  
 أما الاولى فنثبت بقوة تعالى حكاية من أهل النار لنا أمثنا اثنتين وأحييتنا اثنتين  
 فاهترقنا ليدنو بنا قول الى خروج من جيل فالمراد الامة قبل دخول القبر ثم الأحياء  
 في القبر ثم الامة فيه أيضاً بعد مثله شكر ونكير ثم الأحياء القبر وأما عذاب القبر  
 فنثبت بقوة تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل  
 فرعون أشد العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صباحاً ومساءً فلم  
 أنه قبيح وما هو الا عذاب القبر لان الآية وردت في حق الموق والاحاديث العصبية  
 الدالة على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث تواز القدر المشترك وأنكرهما أكثر  
 المعتزلة استبعادهم ذلك من الأحرار فيمن أكلته السباع وتقرت اجزائه في بطونها  
 أو أحرق فصار ماداً تغتره الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع  
 على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز أن يعيد الله تعالى الحياة الى الاجزاء  
 المتفرقة لان الله تعالى لا يعزب عن علمه شئ في الارض ولا في السماء (المبحث  
 التاسع) في سائر السمعات من الصراط والميزان وقطار الكتب وشهادة الاعضاء  
 والحوض المورود وأحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها أنها أمور ممكنة  
 في انفسها والله تعالى قادر عليها وأخبر الصادق عن وقوعها فتكون حقا وأنكر  
 أكثر المعتزلة الصراط قالوا ان من أثبت وصفه بأنه أدق من الشجرة وأحد من السيف  
 ولا يمكن العبور عليه وان أمكن فحقيقة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب أن الله  
 تعالى قادر على كل شئ وأما الميزان فأكبر جميع المعقولة بناء على أن الاعمال  
 اعراض فلا يمكن وزنها بالثقل والخف والجواب أن كتب الاعمال هي التي توزن  
 كما ورد به الحديث (المبحث العاشر) في الامعاء الشرعية من الايمان والكفر وفيه  
 ثلاث مسائل (المسألة الاولى) في حقيقة الايمان هو في الحقيقة التصديق مطلقاً  
 وفي الشرع تصديق الرسول عليه السلام فيما علم بحجته به ضرورة تفصيلاً فيما علم  
 تفصيلاً واجبالاً فيما علم اجبالاً يعني أن الايمان هو التصديق التفصيلي لرسول فيما علم  
 بحجته الرسول به علماً تفصيلاً والتصديق الاجبالي فيما علم بحجته به علماً اجبالاً حتى  
 ان الرجل اذ لم يعلم الاحكام الضرورية التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلاً  
 يكفيه أن يعتقد بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا ورد  
 عليه الاحكام الضرورية تفصيلاً يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلاً ولا يكفيه

حيث قد التصديق الاجمال وفرض شرح المقاصد حاصل بالضمير وبما اشهر حسنة  
 من الذين بحيث تعلم العامة من ضيق اقتضار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع  
 وجوب الصلاة وسورة التور وهو ذلك وقال أيضا يمكن الاجمال فيما يلاحظ  
 اجالا ويستقر التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق وجوب الصلاة عند  
 السؤال عنه وبجريمة التور عند السؤال عنه كان كافرا أقول بفهم منه أن الجهل  
 بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس يحسب كفر ثم فهم مسئلة وهي  
 أن التصديق المعنى في الايمان هل هي المعرفة وان كانت بلا اختيار كفر وقمع بصره  
 على جسم حصل له معرفة انه جسد او بهرام شئ آخر غير المعرفة لم اوردناها لانها  
 مذكورة تفصيلا في شرح العقائد وحواشيه وغيرها وكون الايمان هو التصديق  
 مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر والاستاذ أبي اسحق واكثر الافة  
 من أهل السنة قالوا لشرط عندهم لاجراء الاحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب  
 أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقرب لسلته فهو مؤمن عند الله  
 وان لم يكن مؤمنا في احكام الشريعة ومن أقرب لسلته ولم يصدق بقلبه كالتناقض  
 فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا في احكام الدنيا هذا هو اختيار الشيخ أبي منصور  
 رحمه الله والنصوص معاهدة لذلك قال الله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان  
 وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقائد وقالت الكرامية هو كتمان  
 الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الصككتين ويروى هذا عن أبي حنيفة  
 رحمه الله والايمان مجموع أمور ثلاثة تصديق بالجنان واقرار بالسان وعمل بالاركان  
 عند جهنم والمعتزلة والخوارج ممن أخل بالاقتداء فهو منافق ومن أخل  
 بالاتقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق وقاتف كانه فاسق فهو كافر أيضا عند  
 الخوارج وخارج عن الايمان غير اخل في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره البيضاوي أقول  
 هؤلاء العقول الثلاث بعد اتفاقهم أن العمل جزء من الايمان اختلفوا في حيث  
 الخوارج وبعض المعتزلة كالملافي وعبد الجبار الى أنه الطاعات كلها فرض أو نفلا  
 وذهب أكبر معتزلة البصرة والجلبالي وابنه الى أنه الطاعات المفترضة من الافعال  
 والقروك دون التوافل كذا في شرح المواثق ولم أجد التصريح بان مراد جهنم  
 المحدثين من العمل ما هو لكن قال المصنف بعد بيان خروج العمل من الايمان بكتاب  
 الاعمال على الايمان في مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما قوله عليه  
 السلام الايمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا اله الا الله وأدناها ما طاعة الاذي  
 عن الطريق فبعض شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان ما طاعة الاذي غير داخل  
 في الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير التوافل  
 وكذا استكون المنزل بالعمل فاسقا عندهم بشعر بذلك ثم أقول هذا الجمل لا يتناول من

الاظهر انما قلنا (المسئلة الثانية) في الكفر قال في شرح المواهب هو خلاف  
 الايمان فهو ضد لعدم التصديق الرسول في بعض ما علم بحجته به ضرورة قال شارح  
 المقاصد والظاهر ان هذا أهم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم بحجته به فقل  
 ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله لشبهة المستحضر انما قلنا من التصديق والتكذيب  
 انتهى أقول فان قلت اذا كان عدم التصديق في بعض أهم من التكذيب فبعض  
 انما هو التصديق والتكذيب بحجته يلزم أن يكون ظاهرا فلهذا من بعض ضروريته  
 الذين كفروا وعدم علم فيما سبق أنه ليس بكفر قلت لا نسلم ذلك للزوم لأن الايمان اذا قلنا  
 تصديق النبي في جميع ما علم بحجته به اجمالا أو تفصيلا فلكفر عدم تصديقه في البعض  
 لا اجمالا ولا تفصيلا فلهذا من بعض ضروريته الذين مصدق له اجمالا  
 وان لم يكن مصدقا تفصيلا لم لو لم يكن له تصديق اجمالي أيضا لمكان كافر  
 بل لا ريب وفي شرح المواهب فان قيل فساد الزنا ولا يابس القيار بالاختيار لا يكون  
 كافرا اذا كان مصدقا بالرسول في كل ما علم بحجته به بالضرورة وهو باطل اجمالا قلنا  
 بسطة الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب لحكمه ما عليه بكونه كافرا غير  
 مصدق ولو علم أنه قد انار لا تعظيم دين الصاوي واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره بينه  
 وبين الله تعالى وكذا من سجد للشمس فان سجد لم يبدل بظاهره صلى أنه ليس بمصدق  
 ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية  
 بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان أجرى  
 عليه أحكام الكفر في الظاهر لا يقال أطفال المؤمنين لا تصديق لهم فلهذا لم يكونوا  
 كفارا المؤمنين وهو باطل لاننا نقول هم مصدقون حكمنا لهم من الذين ضرورية  
 أنه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا لاولاد كذا في شرح المواهب  
 (المسئلة الثالثة) في تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكفار اسم لمن لا ايمان  
 له فان أظهر الايمان خص باسم المنافق وان لم يظهر كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد  
 الرجوع عن الاسلام وان قال بالهين أو أكثر خص باسم المشرك لا ثباته الشريك  
 في الالهية وان كان متدينا به في الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي  
 مستحضر اليهود والنصارى وان قال بعدم الدهر واستناد الحوادث اليه خص باسم  
 الدهري وان كان لا يثبت الباري أي الخالق أصلا خص باسم الممطل وان كان مع  
 اعترافه بغيره قاله وانما هو شعائر الاسلام يظن عقائده كقوله لا اتفاق خص  
 باسم الرنديق وهو في الأصل منسوب الى زناد اسم كتاب أظهره رجل واحد أنه تأويل  
 كتاب الجيوس الذي جاء به من يزعم الجيوس أنه نبيهم أقول اختلاف هذا لا سمي  
 باعتبار اختلاف الاسماء ولا ينافي أن يجتمع اسمان أو أكثر في أحد باعتبار اجتماع  
 الحالين المذكورين أو أكثر مثلا من أثبت الهين وتدين به في الاديان فهو مشرك



وأهل مكة قاطبة ثم أقول في ما تفرق بين المتألفين والزندقين على ما ذكره شارح المقاصد  
 خفاً إلا أن يقال الزندق هو الذي يظن الكفرات المدققة في الكتاب المذكور لا يصح  
 يظن أى كفر كان قال في القاموس الزندق بالكسر من التورية والمقتل يقتولون  
 والخلة أى بأن الأول خلق الخيل والثاني خلق الثور ومن لا يؤمن بالآخرة أو بالبروعة  
 أو من يظن الكفر ويظهر الإيمان أو هو معرب وقد دين أى دين المرأة جسمه قد ادغ  
 أو زندق وقد تردقوا الاسم الزندق (الباب الثالث في الإمامة) وفيه خمسة باب  
 (المبحث الأول في وجوب الامام) اعلم ان الامامة خلافة الرسول عليه السلام  
 في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الله أى ما جرت على وجهه اتباعه على كثرة  
 الامة وبهذا القيد الأخير يخرج من نصب الامام في ناحيته كافة اخصى مثلاً ويخرج  
 الجهاد لا يجب اتباعه على الامة مسكافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر  
 بالمعروف ايضاً مسكفاً في شرح المواثق وقد اختلف في وجوب نصب الامام قال  
 الامامية والاصحابية يجب نصب الامام على الله تعالى وأرجبه المعتزلة والزيدية  
 علينا عقلاً أى بالدليل العقلي وأرجبه اصحابنا علينا من وقايات انطوارج لا يجب  
 نصب الامام اصلاً على الله ولا علينا لا عقلاً ولا حساً لثاني عدم وجوبه على الله  
 ما مر من انه لا وجوب عليه تعالى وأما وجوبه علينا فله وجهين الاول أنه  
 لو اتزاجع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على اختيار  
 خلو الوقت من خليفة وامام والثاني ان في نصب الامام دفع ضرر ومخاوف  
 ودفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه باجماع الانبياء واتفاق  
 العقلاء بيان الصغرى ان البلد اذا خلا من رئيس قاهر يأمر بالاطاعت وينهى  
 عن السيئات ويدبر اأمس القلة من المستضعفين استخوذوا من استولى عليهم الشيطان  
 وفشاقتهم القسوى والعصيان وشاع الهرج والمرج مسكفاً في شرح المواثق  
 والاصفيان (المبحث الثاني) في شروط الامامة وهي تسعة (الاول) أن يكون  
 الامام مجتهداً في اصول الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الحلي وحل الشبه في العقائد  
 الدينية مستقلاً بالفتوى في التوازل (والثاني) أن يكون ذا رأى وتدبير يدبر الوفاة  
 وأمر الحرب والسلام أى الصلح (والثالث) أن يكون شجاعاً قوى القلب لا يخشى من  
 القسام بالحرب ولا يملأه اقامة الحد ودوسر الرقاب واجمع من العلماء تشاءوا  
 في هذه الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفاً بما ينبغي من مسكنا  
 موصوفاً بما (الرابع) أن يكون عدلاً اذ لو لم يكن عدلاً لا يؤمن في صرف أموال  
 الناس في مشتهاته وتضييع حقوق المسلمين وتنقض هذه الصفات أن يكون مسلماً  
 (الخامس) العقل (السادس) البلوغ لان المجنون والمعي ليس لهما ولا يعلى أنفسهم  
 فكيف يتصور ولا يهتم على كافة الناس لانهم ليسا بعدلين (السابع) الذكورة

لا تكلفنا منكم شيء على وجهين (الثامن) المحرر بلان العبد مستحق بين الناس  
 (التاسع) أن يكون له شيء من الأمور التي لا يجوز جمعها من المعقولات لئلا يؤول إليه السلام  
 لا يمتنع من قرين والاشقة جمع معروف باللام فيفيد العموم فإن الاقرب والام في الجمع  
 المحسوس حيث لا عهد ولا عهد ههنا ثم انه لا يشترط في الامامة العفة من الذنوب  
 خلافا للاجتماعية والامامية (المبحث الثالث في ما يجب على الامام) اجمع الامة  
 على انها قبت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الامام السابق القول أي  
 الامام السابق الثابتة امامته نص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا القيد يدل كزوة  
 ولكنه مراد يعرفه من تدبر السنيان وانما الخلاف في ما لا يجمع أهل الحل والعقد  
 شخصاً مستعداً للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشر كنه على بلاد  
 المسلمين فقال بامامتها أهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافاً لأكثر الشيعة قائم قالوا  
 لا طريق الا للنص لوجوه (الاول) أن اثبات الامامة بالبيعة قد يقتضي الى التفتة  
 لاحتمال أن يصير كل فرقة شخصاً يدهي كل فرقة جميع امامهم ويقع بينهم المحاربة  
 (والثاني) أن أهل البيعة وهم أهل الحل والعقد لا يصبر عليهم واختيارهم والامام  
 حجة على من عداهم لانهم لا يمكن ان يتصرف بأنفسهم في أمور المسلمين فيصعب  
 يصحون شخصاً آخر ملكاً على المسلمين يتصرف بهم أقول حاصل كلامهم هذا  
 ان الامامة ان تبت بالبيعة فالما تبت ببيعة جميع المسلمين وهو متعذر ووجه البعض  
 لا يصير حجة على الجميع (والثالث) ان الامامة تنسب الى الله ورسوله فلا تبت الا باذنه  
 أولاً وبالواسطة أقول دليلهم الثالث يدل على عدم ثبوت الامامة بالبيعة والاستقلال  
 بخلاف الاولين قائم ما يدل ان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط وأوجب عن دليلهم الاول  
 بأن القسنة تندفع بترجيح الاورع الاسنى الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت  
 النصابة اياً يصحكر رضى الله تعالى عنه على سعد بن عباد وعن الثاني بأنه منقوض  
 بأن الشاهد ليس له أن يتصرف في المدهى عليه ومع ذلك يجعل القاضي بسبب  
 شهادته متصرفاً فيه بالحكم عليه وعن الثالث بأنه يجوز أن يكون اختيار الامامة  
 أو ظهور الشوكة عملاً لانه لا ن الله تعالى ورسوله لذلك الشخص (المبحث الرابع)  
 ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق وذلك بإجماع  
 الصحابة خلافاً لما نسب به قائم قالوا الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام  
 على رضى الله عنه والقرين جميع ومدافعات مذكورة في المصطلات هذا آخر ما أردنا  
 اثباته في هذه الاوراق من كتاب نشر الطوالع لسبائك زاده المرحوم رحة الله عليه وعلى  
 منتهى الامل وقد سررناه بدينة الرحمة مستوفين وماتوا في (تذييل) في ذكر  
 الفرق التي أشار اليها النبي عليه السلام بقوله مستغرق اثني ثلاث وسبعين فرقة كلها  
 في النار الا واحدة قيل لئلي صلى الله عليه وسلم ومن هم الفرقة الساجية فقال النبي

عليه السلام الذين هم على ما أنا عليه وأصلي وكل من خلف من غير أن يطمع في  
 والسلام حيث وقع ما أخبر وقال شارح المواضع خلا عن الآمدي بأحد أن الحسين  
 كانوا أحد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على عقيدة واحدة سوى المتأخرين  
 ثم نشأ الخلاف وترق شيا فشيئا حتى صار المسلمون ثلاثا وسبعين فرقة انتهى قاله  
 وأما الفرقة الناجية المستتاة في الحديث المذموم وهم الأشاعرة والشيعة من  
 المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن يدع سائر الفرق قال شارح  
 المقاصد المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم  
 الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري وفي ديار ماوراء النهر أهل السنة الماتريدي  
 أصحاب أبي منصور الماتريدي وماتريدي فريمن فري سمرقند وبين الطائفتين  
 اختلاف في بعض الأصول كسنة التكوين وغيره لا ينسب أحدهما إلى البديهة  
 الرسالة المسماة بالروايات لجلال الدين الدواني عليه الرحمة

(بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتماد يا كريم في التعميم) .

الحمد لله أوليه بذاته والملائكة على مرتبة الجماعة بليغ صفاته (وهو صدق)  
 فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق منبهة عن تشبهات مبنية على  
 تشبهات تنبه الرافدين على أوطئة الغفلات في ظلمة الليل الجب والجهالات  
 فقد طلع الصباح ونادى منادي الحق من على القلح بل أوكد أن تطلع  
 شمس الحقيقة من مغربها وتقع الأمثال الواردة على لسان التورات في مغربها  
 وانها أصلي تحت جسد وطرز شديد والنظر فيها على ذلك شهيد  
 قد أبرزتها الرحمة الأزلية لاجابة دعا صدر عن لسان استعداد واقفا الهادي  
 إلى سبيل الرشاد ان يزيل الهمم (توحيد) الله تعالى بالحقيقة ما يكون سببا  
 لتفسير ذلك الشيء فان ما هو عليه ظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة بل وصف  
 من أوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بحسب أن كون الانسان  
 انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرنا اذ في بها انها بذواتها اثر  
 للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في وجودها بل في الاحتياج الاخر  
 لا ينافي الاحتياج السابق فاحسن تدبره (تذكرة واستجمار) اما من ان يحتاج  
 معك في الحكمة الرسمية من ان حدوث الشيء لا عن شيء محال لان الثاني في الحدوث  
 الذي أيضا كذلك ما يسره ان تحدث ذلك فاذن المعلوم ليس ميا من الذات للعلة  
 ولا هو ذاته بل هو بذاته ذات العلة شأن من شؤنه وجسم من وجوهه حيثية من  
 حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة (تجسرة) فالعول اذن ليس الاعتباريا  
 محضان اعتبر من حيث تدعيته الى العلة وعلى الصور الذي اتسبب اليها كان لا يتحقق  
 وان اعتبر ذاتا مستقلا كل من معد وما بل تمتعا (تشبيه) السواد ان اعتبر على الصور الذي

هو في الجسم أم في ذاته هي في الجسم كان موجودا وان اعتبرناه ذات مستقلة كان  
معدوما بل محتما والتوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا واذا اعتبر مبيانا  
لقطن ذاتا لم يكن حيا كان محتما من تلك الحياة فاجعل ذلك مقبولا لجميع الحقائق  
نعرف قول من قال الاعميان الثابتة ما شئت واحدة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا  
بل انما يظهر وجهها (تبيه) لما كان منهي السلسلة العلية واحدا والكل مطوالة  
أما انما يداه أو بواسطة فهو الذات الحقيقية والجميع شكل شئ وبجانبه ووجهه الى غير  
ذلك من العبارات الثلاثة فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها  
صفات متكثرة كما قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام  
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (مذكورة أخرى) كأنك لم تحس فماتت  
حليته في البساتين النظر فمن ان انعدام الشئ بالمرء محال ان كل ممكن لما كان جائزا  
العدم ذاته فلا يجوز اتفاده ما هو الذات بالحقيقة اذ لا يمكن جعله جائزا والوال من نسخ  
ذات باقي ونهي الى ما لا يطرأ اليه جواز العدم والالكان في نسخ آخر وتبدل  
قاذن في شئ مما لا الوجوده والواجب واحد فافقدت المكثات كلها في ذلك  
النسخ الباقي كل من عليها فان ويسبق وجهه ذلك ذوالجلال والاكرام (تبيه) فزوال  
المطلوب بالحقيقة ظهوره والظهور آخر وتجليه بوجهه ليس مغاير لوجهه اذ هو  
اذن من الاله لا اعتباراته وتعلوه في شؤن ذاته (ازاحة وهم وانارة في) نسبة  
الاقول الى التواني أم جميع القسب لا يشابهها من القسب حق المشابهة ولا يابها  
شئ منها كل المباشرة بكل ما قيل أو يقال في تقريب تلك النسبة بالنسبة الى الافهام  
فهو بتجديد وجهه أم في ان جعل على انه منطبق على حقيقة الامر كان مبعدا  
وان لو خلا من الوجه الذي به يناسب صفة ان مقربا فلا تظن انه تعالى مادة الممكنات  
أو معروف من لها الى غير ذلك من الاعتبار التي فوجهها العبارات فلا كل ما علمت  
مبون الظاهر وي قلم

وان قيسا خطا من نسخ لسعة \* وعشرين حرفا عن معاليه فاصغر  
(بسط وطاق) اذا اعتبر الامتداد الزماني الذي هو متحد التغيير والتبدل ومعرض  
الحوادث الكونية بما يتغيره من الحوادث بجهة واحدة وجدته شأما من شؤن العلة  
الاولى معها بجميع التوابع المتعاقبة ثم ان اعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار  
حضوره ودلك الامتداد وغيوبه بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت محيطه  
وأما المراتب العالية عليه فلا تماثل بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها  
متساوية في الخضوع لها فان تلك بأعلى شواقي العوالم ليس عند ذلك صياح  
ولامسا (تبيه) اذا أخذت امتدادا مختلف الاجزاء في اللون كنسبة اختلاف اللون  
في اجزائه ثم أمرته في محاذاة ذرة أو غيرها مما تضيق حقيقته في الاطاحة بجميع

ذلك الاجتماع اذ ليس تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور بل هي المتعاقبة نظرها  
متساوية في الحضور بل قوة احاطتها فاعتبروا يا اولي الابصار (كشف غطاءه)  
من ذلك في طي هذا الغطاء قد انكشف ان الغطاء واظلمت على فاعلموا ان  
لم ينكشف الى الآن مع الاجال من جمال حقائقها واستطاعت طالع انوار  
لم قطع قبل هذا من مشارقتها منها ووجه احاطة علم الاول تعالى بالماضي والمستقبل  
والحال على وجه يتعالى عن التبدل والاتصال فانه عما شئى على كثير من الجواهر  
في ناهي في تيه الضلال ووسموا دائرة الضيل والقال ومنها كيفية وجود الحوادث  
وزوالها والظلم من النسيج التي تلزم على تحقيق سببها على طوإهل النظر  
ومن النكا ان الشاقة التي يلزمونها في ذلك على الصوالذي يلائم طباعهم ويوافق  
ما فرغ من صدى كلمات أفتهم الغابر بن اجمعهم مما لا تخفى بشاعة على من خلص  
داثقه من مرارة المرأ ولم يصبره من مشادة الامتراء ومن سلسر النسخ وحقيقته  
وانه ليس فيه قصر أو نقص فان الحكم التدوين يصادى الحكم النسخ وكيف  
وكان التعاقب هناك في نظر المحوسين في مضمرة الزمان الملاحظين من مضيق كورة  
الحال فكذلك الحال هو نال التقدير لانه قال الا في نظر من تغير عليه الماضي والحال  
والاستقبال (تذكر) أليست الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المعينة  
المكتشفة في العوارض المادية بشرط حضور المابقة وملائمة وضع معين من محاذاة  
وترب وعدم عجب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة تشابهها  
من غير تلك التناقض وهي في الحالتين تقبل التكثير بحسب الاشخاص كمصورة  
زيد وعمر ويكره ظهور تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثير وتصور افراد  
التكثير في الصورة المبصرة والمضيئة المتحدة في الصورة العقلية ثم الصورة متضاربة  
في قبول التكثير فان صور الانواع من حيث خصوص نوميتهما متحدة ومن حيث  
صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتم في صورته جميع أنواعها  
لكن يمتاز من جنس آخر بقاءه واذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق  
والاعتبارات المتشعبة الكل في صورته كانتى والممكن العلم مشلا (تصوره) فاذا  
تم كرت ذلك فهدس أن الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هي من ملائمتها المختلفة  
عليها باختلاف المشاعر والدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها المتأينة تظهر  
في صور متشعبة متضاربة الحكم كمصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة  
كالصورة العقلية وكان المختلفين في الصورة في موطن قد يصدان فيها في موطن آخر  
فقد تعا كس الجيوران في المواطنين أعني انه تظهر احداها بصورة خاصة في موطن  
والاخرى بصورة أخرى في ذلك الموطن ثم تظهران في موطن آخر على عكس الصورتين  
تظهر هذه الصورة التي كانت الاخرى والاخرى بالصورة التي كانت لهذه كالتفريح

الظاهر في الرق وبصورة البصحة التي تميز ذلك من الامور المعلومه بما رسة التعبير  
 فاقض ذلك فانه مدول عزير المسائل (تبيينه) كذلك في المخرج جعل من هذه المقدمات  
 المطلقة على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشف عليك  
 اسرار غامضة من حقيقة احوال المبدأ والمعاد وبسر عليك مشاهد الواسع الحقيق  
 في الكثرات من غير شوب ممازجة ولا انفصال وقسمت به الى حقائق ما انبأ عن غلطات  
 التبعات من ظهور الاخلاق والاعمال في المواطن المعادية بصور الابدان كهيئة  
 وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق القالسة واطلعت على سر قرة كمال  
 وان جهنم لم يطمع بالكافرين وقوله تعالى الذين ياكلون اموال المتساي ظلمنا انما  
 ياكلون في بطونهم نادوا وبه لون معيرا وقول الخاتم الفاضح عليه وعلى آله افضل  
 الصلاة والتحية الذين بشر برون في آنية الذهب والفضة انما يخرج في بطونهم نادوا  
 وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قيصان وان غراسها سحمان الله وبه صمد الى  
 غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وحلت أن جميع ذلك على الحقيقة لا على  
 الخيال والتأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواغئين في القمص من الحقائق بطريق البص  
 البص فانه قد صور ظاهر كالا يمتنى (شكل وتحديق) لعلك تقول كيف يكون العرض  
 بصينه هو الجوهر وكيف يكون المانع جسدا والجال أن الحقائق متخالفة بذواتها  
 فقول قد لوحنا اليك أن الحقيقة غير الصورة فانها في محد ذاتها وصرافة صدادتها  
 عارية من جميع الصور التي تعجل بها البصحة تظهر في صورة تارة وفي غيرها أخرى  
 والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة التعيلية في الصورتين بسبب اختلاف  
 المواطن شي واحد (تشبيه) ما أشبه ذلك ما يقوله أهل الحكمة النظرية ان الجواهر  
 باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة به محتاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة  
 بانفسها مستقلة عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر في مواطن بصورة  
 عرضية محتاجة وفي أخرى بصورة جوهرية مستقلة... تخفية فاجل ذلك تأييدا  
 لنفكسريه صورة يتو طبعك عنه في بدء النظر حتى يأتيك اليقين وتصدق الأفق المبيد  
 وترى بعين البص ما يهجز به البيان وتشرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث  
 لتقيم بناء النبأ والانباء النوع آخر الموت وقول صاحب سره وبابعد سنة عمله عليه  
 وعليه أفضل الصلاة والسلام الناس ينام فاذا ما قوا اقموا (زيادة كشف) رأيت  
 الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة  
 ثم ظهرت على الحواس بصور متخالفة كحقيقة مادية فكانت تزل مع النفس من  
 صرافة تفردها لو وحدتها الى التكيف والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة  
 الحواس وصلت هي الى غاية التكيف ثم اذا تزلت الى مرتبة التجرد فوجدت هي  
 فالحقائق مع النفس صعودا ونزولا فهي اذن موجودة في النفس لا خارجة عنها وهي

تساحبا في مواطنها الكثافة وتصيغ في كل موطن من مواطنها بحكمه من الوحدة  
والكثرة والمطابقة والكثافة ومن ثمة أقول شأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير  
(رحم) والميز الذي هو مهندس الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس فإذا انحطت عنها  
وعما يظهر عليها في مداركها بوطها ومدارج صعودها ما وجدت الا حينئذ جنة  
عن كل ميز وغيرة بل ما وجدت اذا وجدت فاطن المصباح فقد طلع السباح (تبيه)  
فالنفس كما ظهرت مادة جميع الصور وأرض كل الحقائق فيها ثبت أصولها ومنها  
ثبتت فروغها فهو الكتاب الخالص والاسم الاعظم والعرش المجيد الذي هو مستوى  
الرحمن المقتضى بالرحمة الالهية ظهور جميع المكنات بتفاصيلها وفيها اتعد النفس  
الرحمانية الواحدة في حشد ذاتها حقيقة واحدة مادامت علة لا صيرفا فإذا حقرت  
هابطة وظهرت في النفس قد دتمت النفس بحالها من الاستعداد الذاتي لقبول احكام  
التغلات فصار عدد واحد وعذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكمة لعدد عقل  
متركة فاعرفه فقد انكشف لك الامر بدور ما يمكن كشفه (تكملة) ثم ان النفس لما لم  
بشعورها امر الظهور قام امر الاشعار بنفسها الهوائية المقطع بالتشقيعات الحرفية  
فكان النفس الرحانية ظهرت فيها بواب بصورة الحقائق المتعددة ظهرت نفسها  
الانسانية ايضا بسببها بصور الكالات الكثافة فكأنها صدى لاصل الحقائق والعكس  
لصورها انعكست عنها كسندة صفة التها الى ما بين سبها من الهوائية ايها بين الروح  
الحيواني الذي هو مستواها ولامن الجاهلية ثم ذلك الصدى ما يرجع الا الى النفس  
وتلك العكس ما ظهرت الالهية افرجح الامر كذا الى النفس فاذا رجعت الى الله فقد  
تم الامر الا الى الله تدبر الامور (ختم ووصية) فقد أودع في تلك الفصول اصول  
ان ابقته سبها على تلك القوامض الالهية وانضمت تلك الحقائق الخفية فمنها  
من غير اهلها ولا تضرهم على اهلها فان ترك الاول ضلالا واضلالا وقيل الثاني  
ظلم ووبال ويملك بشرف الاستعمال بكثرة الاختيار دايما والاعتراض بظواهر الاستمار  
فهذه الطبقة أمزق الناس من الكبريت الاحمر لا تكاد توجد الا في الاقل الاندر  
واعلم ان ما يلحقك من التبوته في سوتها الى اهلها اهلون عما يلزمك في اغنائهم عند  
غيرهم فان الاول تأخير والثاني تقويت والمؤخر شداوك دون الغنائم وانت  
تظن ان الزمان قد قسا فيه المسد والعناد وشاع الجهل والاضرار في البلاد فكيف  
على بصيرة في امرك فاعز في سررك وجمهورك وتيقن ان ثبت الحقائق الى غير اهلها  
مذموم في الطرائق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية وتعاذت فيه  
الاشارات الهولية ولا تضيق صدرك عن شكر قدرك وكما قال افلاطون لا يضرن  
جهل شعرك بل ملك نفسك وكن متعرضا لتفغات الله في ايام دهرك فان فلاتات  
خواص يعرفها العارفين واذا اودل راك انظر هذا المرتع المقدس والموقف المؤنس

فقل لاهل من القوى الدواكه امكتوا الى آنت نار اعلی آيكم منها يقبس أو أجد  
 على النار هدى واخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تقتر به بالخيال  
 أهل الجسدال فانه صرمقوى وأنتى ما فى عينك تلقف ما صنعوا الخاضعة واصكبد  
 ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى ولا تنسنى فى أوقاتك وأشركنى فى صواح دعواتك  
 والصلاة والسلام على المقتدين خصوصا سيدنا سيد الكل فى الكل وعلى آله  
 وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين ثم يزعمون بين مؤلفه الفقير الى رحمة ربه الغنى  
 محمد بن أحمد بن محمد المشتهر بجلال الدوائى بعد العشاء الأخيرة من ليلة الخميس الثامن  
 عشر من جمادى الآخرة سنة الثنتين وسبعين وثمانمائة الهجرية ليلة تبرز جواهرها  
 عن الحوادث والغنى فى الزاوية المباركة المظفرة شكر الله على ما أسكنه على غرف  
 الجنان وكان فى يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الآخر من هذه السنة وقوع حادثة  
 الحرب الذى وقع بين حساكر أمردوديار بكر وعساكر أذربيجان والعراق وهجوم  
 الأتراك على الأتريين وتلاطم أمواج الفتى هكذا وجدت مكتوباً فى آخر نسخة نقلت  
 منها هذه النسخة فرسم مؤلفها وناسخها ومن يستحسنها ويطلع فعم أوقد يميز  
 تحريري ليلة الاحمسة سبع وستين ومائة وألف وأنا الفقير الى الله به ذى المواهب  
 محمد المدعو بين أترابه بالرغب الوالى اذ ذاك بولاية الرقبة وقد تم

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

أما بعد الحمد لله • والصلاة على نبيه • فالى لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة  
 بالزوراء المشتملة على زبد من الحقائق ونظم الحقائق وهى من خصائص الزمان •  
 اذ قد احتوت على اسرار لم تكن مكتوفة القناع الى الآن • بل على ابتكار  
 لم يطلع من انس قبلهم ولا جان • وكانت جملة مفضلة يستعصى على بعض الطالبين  
 آياتها • ويحتج على جبل الناطرين خبائها • التمس من بعض الصادقين  
 فى الطلب • المخلصين بدقائق حسن الادب • ممن جدت سيرته • وذكت سيرته  
 وذكت بصيرته جعله الله كلمه عليا على مراقى المعالى • وخلصه شيعيا عن العزائم  
 القاطعة عن العوالى • أن أكسب عليها حواشى • ترفع عنها القواشى • فأجبت  
 الى مسؤولته وأعتته على مأموله • واكتفيت بقدر الضرورى فى تفهيم ما فيها •  
 وما أقدمت الا على حيل الندرة على تفصيل ما فى مطوبها • فان ذلك شطب مغلي  
 يستدعى توجهها لاثقا • ويحذر دافعا • وعسى أن يسرف فى ثاقى الحال • على فراغ من  
 البال • ونشرط على نفسى فى تلك الحواشى على منوال الاصل ان اكنى بالواردات  
 الجديدة • ولا أنقلب المورودات العديدة • واقه الهادى الى سواء الطريق • ويده  
 أزمة التحقيق • وهو تحقيق رجاى الراجين حقيق • فأقول ما أقول ان لهذه الرسالة  
 شأن وهو أنى رأيت فى طاهر دار السلام على قرب من شاطئ الزوراء أمير المؤمنين



وبعصب المسلم عليه رضي الله تعالى عنه وكرم وجهه في مبشرة طويته تحصلها  
 انه كرم الله وجهه كان ملتفتا الى بظلال العناية ومعتقيا بانى بطريق الكلاية قصار  
 ذلنا بعنا الى ان اخلق رسالة متعوبة باجها العالي عن تركه واتلوا على روضته المقدسة  
 وقت الشرف بزيارته والاكتفاء بذكر رباب عتيقه وكنت عقدها في تعيين المقصد  
 في تلك الرسالة متارة كنت اعزم ان اكتبها في تحقيق ما حية العلم لتسببه كقول النبي  
 صلى الله عليه وسلم انما دين العلم وعلى بابها واخرى يضطر بي الى غير ذلك ولم يتعين  
 شيء من الظواهر الى ان وفقني الله تعالى الاستعداد بطم العتبة القدسية القروية  
 والمشهد المقدس الحائري على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ساكنه الصلوة والسلام  
 تبع المراجعة سألني واحد من اصحابي المستعدين لذلك الحقائق عن كان له دولة  
 رائق وذهن فائق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمسمى وقد راعى على كتاب  
 حكمة الاشراق الشيخ الاجل والحكيم الاجل شهاب الدين السهروردي وكنت  
 اقرره باسم مباحث هذا الكتاب طرفا من السوانح وأملى عليه بعضا من الاوامع  
 ان اجعلها في رسالة قصار حوالا بعنا لا تقدم على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها في  
 خاطري في اقرى ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاول الى ان اتممتها فالتفتت فيها بعد  
 القيام وجدتها ببعضها التي كانت تزام قبيقت ان نجمات الامداد فيها كانت تهب  
 من باب مدنية العلم ومفيدة الجود المستوي على جودي الحكيم والحلم على النبي وعليه  
 الصلوة والسلام والهيبة والاکرام ورسمت ايا زراء وهي اسم الدرجة والمناسبة  
 ظاهرت مع ما فيه من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف  
 المؤنة والله تعالى مناح القيوب فتاح القلوب (قوله الحمد له انه لوليه بذاته) العنبر  
 الاول راجع الى الحمد وكذا الثاني وخبر به انه راجع الى الولي أي الحمد فيختص من  
 حيث ذاته على هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يختص في رجوعه اليه الى  
 ترجيه حامدا ياء اليه فان حقيقة الحمد انما هي الصفات الكلاية وكل كمال فهو له فكل  
 جده فهو له سواء وجه اليه الى غيره بل هو الحمد والمحمود لانه المظهر لکالات نفسه  
 وان اظهرها على لسان عبده أو أفعاله أو أحواله (قوله والصلوة على مرتبة الجامعة  
 لجميع صفاته) الصلوة من الله الرحمة وهي عبارة عن افاضة ظنوا الكمال والوجود  
 منبسط كل خير وكمال وأما سائر الكالات فتفرع عليه ونجاة الكمال التحلي بجميع  
 صفات الله تعالى وأسمائه والقبائل التي في الوجود وما يتفرع عليه من الكالات  
 أو لامن حيث حقيقته الثورية وآثر امن حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة  
 الحمدي الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهي له بالذات ولغيره بالتفعل  
 والعرض والصلوة من الله بذاته له سواء استزلها أحد أو لم يستزل فظهر التوفيق بين  
 المرتبتين (قوله وبهذه هبة تبتدئ من الحقائق بل زبدة من الدقائق) يقال أصاب

الاوحد بذمة من المظاهر أى شئ يسير والحقيقة هى الامر الثابت المتأصل فى الوجود  
 وخمس فى الاصطلاح بكنه الشئ المحقق والمحقق هو السر الدقيق الذى لا يطلع  
 عليه كل أحد من رتبة الدقائق أبجل من مرتبة الحقائق ولذلك أضرب عنها بلفظ  
 بل المشعربا للرقى (قوله منبثة عن تبيينات معينة على تبيينات تبه الزائد من على  
 أولئكة الغفلات) جمع وطاء وهو ما يشابه عليه كالصاف وغيره (قوله فى ظلمة ليل العجب  
 والجهالات) افراد الظلمة والليل مع جمع العجب والجهالات إشارة الى قوله صلى الله  
 عليه وسلم الكفر كظلمة واحدة وإيماء الى تساوى أقدامها فى عدم الوصول (قوله  
 فقد طلع الصباح) أى ظهر الحق (قوله بل أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها)  
 فان الحقيقة انما تشرق بالصور الرحمة عن نظر المحبوبين وفى آخر الزمان تترقى  
 الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها وسائل انكشف الحقائق فقد طلعت  
 الشمس من مغربها فذاع أن أنوار الحقائق انما انتشرت فى آفاق نفوس المستعدين  
 من سواد بلاد المغرب خصوصاً من حضرة الشيخ المحقق الاوحد والامام المدقق  
 المؤيد عبيد أعين النهود انسان عين الوجود محيى الدين محمد الاندلسى الطائى  
 رضى الله تعالى عنه وأرضاه هذا ولا تطلق أن ترفض الطواهر وتقرر المقصود من  
 اشارات الصفتاب والسنة على التأويل بل ثبت الظاهر على مراد الله ورسوله  
 ونسبته منه بطريق الرمز حقائق أخرى باطنية (قوله وتقع الاشكال الواردة  
 فى مغربها) الاينيات كلها خصوصاً ما سجدنا اننا لم عليه وعليهم السلام أشاروا الى  
 خواص آخر الزمان وغرائبهم وقد قربت الساعة وبها تها الموعودة (قوله عن لسان  
 استعداد) الحق سبحانه وتعالى لا يمنع القبض عن القابل فالله اعلم السادر عن لسان  
 الاستعداد مستجاب البتة وتكبر الاستعداد اما لتعظيم إيماء الى أن الاستعداد  
 المستدعى لا جانية استعداد عظيم ولا جهام فانه عسى أن يكون الجالب لها استعدادا  
 خفيا غير ما يظهر على صاحبها من الطالين المتبين لها ظاهرا (قوله والله الهادى  
 الى صليل الرشد) وجهه مناسبة الحاجة للقوائم ظاهرا فان ابرازها انما يكون  
 للهداية (قوله ان ذلك ليل الرشد) أى كل من على الصراط المستقيم لهدى اليها  
 (قوله تهديد) هذا كالمقدمة للمباحث الاتية ولذا عنون بالتهديد (قوله وكون  
 الماهيات) قد اشتهر بين الطوائف ان الماهيات غير مجردة فاستشعر أن يقال ما ذكرته  
 مخالف لما أقرر عند الحكماء بل عند العقلاء فأجاب بأن عدم مجموعية الماهيات بمعنى  
 أنها ليست بذاتها أثر للفاعل ممنوع وكفى لا وكل ما يرضاه أثر للفاعل ماهية من  
 الماهيات فلا بد أن ينهى الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات فثبت التأثير فى الذات  
 وبمعنى أن كون الانسان مثلاً انساباً لا يصلح الى جاعل ظاهر وبديهي ولا يثنى  
 ما ذكرنا لان مرادنا أن الماهيات بذواتها أثر للفاعل أى الفاعل مستبوع لذات المعلول

ثم ان العقل يتزعم من المعلوم الوجود ويستفهم كما هو رأى الاشراقين لأن الفاعل  
يصل مستقاهم هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا اصبحت ذات المعلوم عن  
العله لا يحتاج الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية به صدور ههنا  
الصلة عن جاعل يجعلها اياها وذلك لا يستلزم نفي احتياجها في ذاتها الى الجاعل  
بالمعنى الذى حققناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قولنا جاعل وتنصيصه بطلب  
في حواشينا على الكتب الحكمية (قوله تذكروا استبصار) وسم بالتدحسكرة لانه  
يبحث مغرور عنه في الحكمة بتذكر ههنا يستعان به في المصلحة المترتبة عليها (قوله  
تبصرة) لما كان فيها عادة ما لم يميز في العلوم المتداولة ومهما بالتبصرة (قوله  
تشبيه) يعنى ان الحقائق كلها اذا اعتبرت ذات مستقلة بمباينة تلك الالهة  
كما هي في سد اول المجموع بين ههنا متممة وجودها وتطهروا اما الاول فلان غير الحق  
الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا وأما الثاني فلان الظهور وانما يتشأن  
ارتباطها بالموجود الحق وهو بهذا الاعتبار أخذت مغيرة لها ذاتا فلا يتصور  
ارتباطها به وأما اذا أخذت من حيث هي تابعة فائتية فهي موجودة بمعنى  
ارتباطها بالموجود أى ظاهرة فالاعتناء الثابتة أعنى تلك الحقائق بذواتها التى  
يعتبرها الوهم ليست موجودة أصلا مثلا الانسان عنه الثابتة هي الماهية المخيرة  
الحق المتصف بالصفات المخصوصة وهي ليست موجودة أصلا لا حقيقة لاستحالة  
ولا يعنى ارتباطها بالموجود لانها من تلك الخيثة لا ارتباط لها بالموجود أصلا بل  
انما يتبين الحق به يعنى أن ربه يظهر فيه فغير الوصف الجرد عن الذات موجودا  
بمعنى انه متعلق بالوجود فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقة الوجود وغيره  
لا يصير وجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفا فاعلم فيه بل ذاتا قائم  
بغير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود وتطوره فافهم هذا الجعل فهدك الى  
التفصيل فهو يحقق الحق وهو يهدى البيل (قوله تشبيه) وجه العنوان ظاهر  
فان المذكور فيه معلوم بالقوة القرينية من الفعل مما سبق (قوله تذكروا أخرى) وجه  
العنوان ظاهر باعتبار أن أصل هذا البحث أعنى استحالة انعدام التنى بالمرّة من  
المباحث المذكورة في الكتب الحكمية وكلن الظاهر على مثوال البحث السابق ان يوسم  
هذا الأصل بالتذكروا ثم يرد في استحالة انعدام المذات كلها ماديه أو مجردة بالنظر الى  
ما هو ذاتها بالحقيقة معنو نا بالتبصرة لانه لما كان قريبا بحسب المأخذ فان البحث  
السابق معدله ومقرب اعدادا تاما وتقريرا كملال بالفتى هذا وجعلنا  
واحدا ونعنوان بالتذكروا على سبيل التقريب اشارة الى أن غاية القريب من الافهام  
بمعنى انه بمنزلة مخزون مذكول عنه يحتاج الى التذكروا (قوله تشبيه) وجه العنوان انه  
مما يعلم من السابق بالقوة (قوله نزوال المعلوم بالحقيقة) حمل الظهور على الزوال

باعتبار الاستمرار الظاهر بما يقتضي ذلك الاستمرار كما يقال عدم العدم هو الوجود  
 وزوال الصورة السادسة هو حدوث الصورة الكائنة التي غير ذلك من التظاهر (قوله  
 فهو اذن من مزاياه الصلة) أي زوال المعلول في الحقيقة وارجع الى مزاياه الصلة  
 لاعتباراته وجمع الاعتبارات والشؤون باعتبار افراد زوال المعلول (قوله اذ احده  
 وهم عما سبق وانارة فهم مما يلحق وقوله فكل ما قيل أو يقال) اشارة الى ذلك وهذه  
 اللمعة دافعة جيدة الى تلك المطالب العالية فاحفظها واحفظ بها (قوله بسط وطاه)  
 تمهيد مقدمة لما يعقبه (قوله اذا اعتبرت الامتداد الزماني وحده شأنًا) اشارة الى  
 أن الحوادث ليس لها شأن واحد فان الامتداد السرمدى المعبر عنه بالزمان وما ينطبق  
 عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لا جرم فيه بالفعل ونسبة الأزمنة والحوادث  
 المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المقروضة في الخط اليه وتحققه أن الاجرام الفلكية  
 لها سر ~~مكة~~ واحدة قبل التخص هي التوسط بين الاوضاع المقروضة يرسم منها  
 في الخيال الامتداد السرمدى المعبر عنه في عرف أهل النظر بالحركة بمعنى القطع  
 والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكما لا ير في الزمان بالفعل لا ير في ذلك  
 الامتداد أيضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستبوع حركة المواد العنصرية في كيفياتها  
 المحسوسة والامتدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستقرارها  
 فكل الاجزاء فيها بالفعل ~~كذلك~~ لا يس في هذه الحركة أيضا جرم بالفعل ونسبة الصور  
 المتعاقبة الى حركة تلك المواد ونسبة الاجزاء المقروضة في سرعات الاقلات والزمان  
 اليها بل نسبة الألوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة في حركة الكيفية والكمية  
 لها فم لا يوجد لتلك الألوان والمتادير في الحركة والكيفية والكمية بالفعل كذلك  
 لا يوجد لتلك الصور أيضا بالفعل وما يتراءى من استقرار بعض الصور وبقائه زمانا  
 بمنزلة ما يتراءى من استقرار الكيفية والكمية في الحركتين المذكورتين فان شأ  
 منها لا يستقر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا يظهر التفاوت للعرض لقلته فيضيل الشبهه أمر  
 واحد مستقر فافهم ذلك فانه احدى من تعاريف العاص (قوله فخطك يا على شواهد  
 العوالم) هو الحق تعالى (قوله تشبيه) وجه العنوان مستغن عن البيان (قوله منها  
 وجه احاطة - لم الاول تعالى) لما بين أن الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله  
 تعالى بجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتيب وتماق وبمعنى واستقبال فهو  
 تعالى عالم بكل منها في وقتها من غير تبدل في ذلك العلم المحيط أصلا ويعلم مضيا  
 واستقبالها وحضورها بالنسبة اليها أيضا من غير اتصافها بالنسبة اليه بشئ  
 من الماضي والمستقبل والتشبه السابق اقرب تشبها في تقرب ذلك الى الافهام (قوله  
 فانه مما خفي على ~~مكة~~ من أهل الجدل) حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم  
 والتعلق حادث ولا ينبغي أن هذا يفضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل لان العلم

ما يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه عالمًا بشئ الا بالقرينة كما أن البصر اذا لم  
 يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرًا اياه بالفعل والحاصل أن انكشاف الشئ  
 المعين لا يقتضيه من تعلق العلم به ولا يحصل في حصول معرفة العلم الذي يقتضيه  
 من شئ يتعلق به والا كان الواحد من احاد هذه من الاشياء عالمًا به او هو باطل والحكمة  
 لذلك انكروا تعلقها بالجزئيات على الوجه الجزئي وجميع ذلك لعدم اطلاعهم  
 على جليلة الامر (قوله ومنها حكمة وجود الحوادث وزوالها) فان  
 وجودها عبارة عن افتراضها باعتبار الحضور اذ ينأوز والها عبارة عن غيبتها  
 بالنسبة اليها ووجه حضورها وغيوبتها بالنسبة اليها أن المشار اليه بقولنا  
 أنا امر موهوم متعين واقع بين طرفي التقضي والآتي لان المقروض في الزمان  
 والحركة الحاضرة المقروضة في الحركة الامتدادية والامية أيضا من الحوادث  
 فكل ما قارن من حدودها المقروضة لم ينفرد من اننا فينا المذكورة فهو حاضر  
 اذ ينأوز وما سواها فان اتصف قبل تلك المشاركة لم ينفرد من الانائية فهو ماض  
 وان لم يتصف بعد ويتصف فهو مستقبل (قوله والتخلص عن الشبه التي يلزم على  
 تحقيق سببها الخ) يعني أن تحقيق سبب وجود الحوادث بمحضه ~~مكمل~~  
 في الحكمة الرجمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحوادث  
 وان كانت حادثة يلزم الدور أو التسلسل فأجابوا عن ذلك بمتاذا الحوادث الى اسباب  
 معدة لها غير متناهية بمنعها لاجتماع وهي الاوضاع الضلكية المتصلة بمركتها  
 السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بقهرها الى نهاية وزعوا أن التسلسل  
 في الامور الغير المتناهية جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يمكن العقل من التطبيق  
 فيها الذي هو مدار البرهان المال على استحالة التسلسل عندهم وأنت خير بما فيه  
 لان عدم اجتماعها في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى فرض  
 الانطباق بينها وأيضًا ~~الممكن~~ كان أوائل الصادرات عن الواجب هي العقول البهردة  
 وهي قديمة فكيف تصور صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث تلك الامور  
 القديمة في سلسلة العلوية فلما ولوا التقصى عن ذلك بأن الحركة لها جهتان أحدهما  
 حينية ذاتها وهي تكون الجسم بحالة يصح أن يفرضه في كل آت يفرض من  
 الاوضاع غير القرض القروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط  
 بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حينية  
 النسب التي تلزمها وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان النسبة المقروضة بحسب  
 القرب والبعد من النهاية المقروضة في ككل آن غير المقروضة في آن آخر فالحركة  
 قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهي مستندة من حيث  
 الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث ولا يعني أن هذا

الكلام غير منقح فان تلك العوارض المستندة الى الذات والمفروض أنها قديمة  
أو المباديها وهي أيضا قديمة أو الى غيرها وهو متصف بهذا كله في عمله ووجود  
الحوادث وأما هذه زوالها فلهذا أيضا اشكال لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية  
الى ذلك الحادث هي الجزء الأخير من السلسلة التامة عندهم بمعنى أن جميع تلك  
الحوادث لها مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعندها  
الطارئة فإذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زوالها الا بزوال علتها التامة وعلتها التامة  
مركبة من المبادئ القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث أنها كانت موجودة  
ثم صارت معدومة وزوال المبادئ القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث من هذه  
الحقيقة فانها الى الابد متصفة بأنها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهي بهذا  
الاعتبار كانت متممة لعلتها التامة وزوالها بهذا الاعتبار محال فبازوال المعلول  
مع بقاء علته التامة على حالها فلنبرهن ان تلك السلسلة علة تامة لوجود  
الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث فإذا وجد ذلك  
الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال جزئها أي انتفاء المانع الذي هو متصف فيها  
فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان أورد عليه أنه يلزم أن يعود ذلك الحادث  
بزوال المانع على تقدير كونه جائز الزوال لتبقى السلسلة التامة بجميع أجزائها  
فلهم أن ينفذوا ذلك بأن عدم المانع السابق على وجوده جزء لعلته الحادث لا عدمه  
المسبق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير مقما لعلته التامة أو يقولوا ان انتفاء  
الحادث بالعدم بعد انتفائه بالوجود يستلزم امتناع انتفائه بالوجود ثانياً على  
استحالة إعادة المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء انتفائه  
بالعدم بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء آخر من العلة التامة وهي مفقودة حيث ندم  
يقى أن ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله الى حادث آخر مانع عنه وهكذا فاما أن يدوم  
ذلك المانع فيلزم عنه زوال كل حادث من حدوث حادث أبدي وهو غير لازم عندهم  
أو يزول فيكون هذا الحادث آخر مانع عنه وهكذا فيلزم أن يكون هذا السلسلة  
غير منتهية من الحوادث يستند كل واحد من آحادها الى واحد من آحاد الاخرى  
في زوالها وهو منتف والمفصل منه ان يقال ان الحادث المانع هو من آحاد سلسلة  
الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فإذا انقضت سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين  
كوجود صورة معينة قلت الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود  
الوضع المتقضي لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تناسق الى  
وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتنتهي تلك الصورة عند وجود ذلك  
الوضع وتحدث صورة أخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك ان تغفل الكلام الى  
زوال ذلك الوضع فان كان حدوث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم أن الوضع السابق

بوجوده وزواله لحدوث الوضع الا لا حق لزوم الدور وان كان زوال الوضع السابق  
 وقد كان زواله مجرداً اخيراً من علة حدوثه بجماعته لا يلزم كون علة الحدوث والزوال  
 أمراً واحداً بعينه ضرورة أن تمام ما فرض علة للزوال من المبادئ القديمة والاضاع  
 المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرض ما انفصله بعينه علة  
 للحدوث ومن كان زوال ذلك الوضع لزوال أمر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع  
 أو لحدوث أمر آخر كذا فيلزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث فيستد  
 آحاد كل منها في زوالها إلى آحاد الأخرى في وجودها أو زوالها والحوادث الغير  
 المتناهية لا تنظم إلا بالحركات الغير المتناهية فيلزم أن يكون في الوجود اجسام غير  
 متناهية ممتدة في مكان وهو باطل وهذا لا يمكن التصديق عنه بوجه يصلح من حرازة  
 إذا ما يمكن أن يقال إن هذا الاوضاع غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة  
 كالاتات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المكان كما سرح به الفارابي  
 وإذا لم يمكن من وجوده في الخارج لا تقتضي علة موجودة في الخارج ولا يفتني  
 ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم أنها غير موجودة فهي ليست فرضية بحضرة  
 ضرورة أن الوضع المتعارف للآن من اليوم غير الوضع المتعارف للآن من الأمس  
 لأن العقل يشعر إلى هذا الوضع فتحكم عليه بأنه متعارف لهذا الآن بأنه ليس متعارفاً  
 لذلك الآن حكمًا صادقًا مطابقًا للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقًا للواقع  
 ولو كان فرضاً منا لم يكن أحد الحكمين أولى بالصدق من الآخر فهب أن ذلك  
 الوضع غير موجود في الخارج الآن له في الماضي وجود ولو بالقوة اقرية قرياً لم يكن له  
 في الآن السابق فلا بد لمن علة ثم إذا زال عنه هذا النقص من الوجود فلا بد لمن علة  
 أيضاً فان الوصف الذي لم يكن شيئاً ثم ثبت له لا بد له من علة ثم إذا زال ذلك الوصف  
 عن ذلك الشيء فلا بد له أيضاً من علة ضرورة سواء كان ذلك الوصف موجوداً بالفعل  
 أو بالقوة أو غيرهما إلى أي معنى كان ولا يخلص من تلك التهمة والكثرة لا بما احتقناه  
 من حال الحوادث أنها ترجع إلى أمراً واحداً مستقر لا يتبدل فيه لكن يفرض فيه أمور  
 متكررة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بين أمثله بحسب ما من حيث  
 المتأثرة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها محاولة لتلك الأجزاء الواحدة في دفعة واحدة  
 كما فصل الكلام فيه في المتن (قوله ومنها سر التسخ) أي الحكمة والغاية المطلوبة وهو  
 مراعاة المصالح التي هي مقتضى خصوصيات الأزمنة وما يقارنهما من الاستعدادات  
 وحقيقته وهي مقارنة بعض الحدود المفروضة في الحكم اقتضاباً المستقر للحدود  
 المفروضة في الحكم الابتدائي المستقر (قوله وأنه ليس يوهم نقصاً) أي في الأحكام  
 الالهية كما تحتاج إلى الأوامر العقلية بأن الحكم بمرمة الشيء اقتضى الحكم بحليته كأن  
 الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه (قوله وأنقصاً) كما يوهم بعض الزعماء

ان الحكم بجملة الشيء والحكم بصرته يتناقضان فيسلم المجهل على الحاكم ألا وآخرا  
 ضرورة أن احد الحكمين كاذب ويحريم من هذا ما نقل عن بعض التابعين في فسولوج  
 مسلم التصديق من استشكله حكم الفقهاء بعبارة الترخيص عينية مع ايجابها  
 في الايمان السابقة وذلك وهم بعد عن لسانه فان معنى العبارة العينية لا ينافي  
 تفيد هذا زمان اذ ليس معناها أنها يقتضي ذات الترخيف والاحكام للشرعية  
 جميعها وضعية بل معناها تكونها بعبارة ما دلت حقيقة باقية في زمان نينا  
 على الله عليه وسلم ولا يزول عنها حكم العبارة الى أن تستصل الى الخلف في تلك الحال  
 تزول مورد بها النوعية التامة وتحدث الصورة النوعية الخلية وأهيمت ما تكلف  
 بعض من تلاءم التصديق عن هذا الوهم الذي تضاهي شكك اعطيا حقا بان يشمر من ساق  
 الاجتهاد في دفعه فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقع على حقائق  
 الاشياء والمستجاب في قوله اللهم أرنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر لما نحن على من قبله  
 من الانبياء من حرمة لعبها وهذا العذر أشد من الحرمة وانت جاصل ذلك واقب على  
 جملة الحال بتوفيق الله تعالى وهو موفق لكل خير وكال (قوله فان الحكم التدوين)  
 أي التدرجي معناه بذلك لكونه مدققا لكلف الناس بالتدوين به (قوله يهادي الحكم  
 التكويني) أي الابدائي والحكم الاول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو  
 صفة حقيقية من شأنه المضاربة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثاني من  
 القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما امر ما اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون  
 والحكم التكويني القول واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا بحيث يمنع الضيق عنه عقلا  
 والحكم التدويني الكلام واجب الاطاعة وجوبا وضعيا شرعا يمنع الضيق عنه  
 شرعا بمعنى أن الشرع يمنع الضيق عنه ويحكم وجوب عدمه كما أن العقل يمنع الضيق  
 عن الاول ويحكم بامتثاله فانهم (قوله تذكرة) وجه العنوان ظاهر ذلك وهي ههنا  
 شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض أحواله (قوله تبصرة) وجه  
 العنوان يظهر مما سبق في نظائره ومحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغلفة بجمع  
 الصور التي تغلبي فيها على المظاهر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية مغلفة  
 من حيث ذاتها لامن حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للتطهر بصور  
 مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي تظهر هي بملئها وية الاقدام بالنسبة اليها  
 وليس بعضها أولى بها من البعض في حد ذاتها وانما تختص تلك الصور بصورتين هما  
 احكام المواطن والمظاهر فالحقيقة واحدة تظهر في مواطن القطة بصورة  
 عرضية مخفية عن الحس الظاهر مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها  
 تظهر في مواطن الرؤيا بصور جوهرية أخرى صورة الفين وكان الظاهر على المداولة  
 الباطنة في القطة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المظاهر في الرؤيا حقيقة العلم



الا انه يتصل في كل موطن بصورة معينة يصنعها ذلك الموطن ثم ان المجهول المنفرد  
 في احكام الطبيعة الذي لا يعرف الحق الابصورها لتعزدها بالصوره المألوفة  
 الطبيعية ينحصر الحقيقة عند تبدل الصور ولا يعرفها لتحولها في ملابسها لكن  
 العارف الدلائل الذي انشأ قوياً لا يسيء من ملو بالاحكام خصوصيات المواطن  
 ولا يجهلها بحكم موطن عن احكام المواطن الاخر يصرفها في سائر ملابسها  
 ولما كانت هذه السمكة خفية مختلفة لما ارتكز في الطباع المألوفة لثمة في العوائد  
 المألوفة مع جلالة شأنها وتكون امرها في الاطلاع على أسرار غيبية أمرها بياضها  
 وأشار الى باهتائها بقوله لما يقين ذلك فانه مدرك عز برئ المال (قوله تبييه) وجمعه  
 لكونه معلوما بالقوة مما سبق (قوله طلمت على حقيقة الانطباق بين العوالم)  
 فانها بأسرها وبالحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف احكام المواطن التي  
 تستوطن النفس في مدارج صعودها ومدارك هبوطها والمدارك التي هي مقتضى  
 تلك المواطن (قوله بل على حقيقة العوالم) فانها صورة تظهر على النفس في مواطنها  
 (قوله بل انكشف عليك أسرار غائبة) من أحوال المبدء وظهرت في الكثرات فان  
 ذلك يحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها (قوله وأسرار المعاد) من ظهور الاعمال  
 والاخلاق الطاهرة في النشأة الدنيوية بالصورة الخاصة وفي النشأة الاخرية بالصور  
 التي تقتضيها احكام تلك النشأة الاخرية كما فصل في الشريعة الحقة (قوله وطلمت  
 على سر قولهم ان جهنم مهيطة بالكافرين) فان الآية بظاهرها تدل على احاطة  
 جهنم بالكلية في الزمان والحال ولا حاجة الى الصرف عن الظواهر بناء  
 على التصديق الذي سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التي هي مهيطة  
 بهم في هذه النشأة هي بعين جهنم التي ستظهر في الصور المعودة عليهم كما أنذرهم  
 الشايع عليه السلام الا انهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه النشأة عليهم  
 بتلك الصور وهم لغرض جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق الابصورها وأما النفس  
 المهيطة بالحقائق وتقلها في الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة امر بل قد ينحصر  
 ذلك الى مرآة خيالها التي هي مشكاة مصابغ النفس فتشاهد تلك الصور  
 بأصنافها كفاطع مشاهدتها الصور المحسوسة فان النفوس القوية لا يشغلهم شأن  
 عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن وان لم تكن هذه الحال دائمة لمسهل  
 محتملة بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد في الحديث المشتمل  
 على رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو في الصلاة هذا الحائط وربما يثقل  
 بعض المكاشفين مشاهدة صورة تلك المواطن عن صور هذا الموطن على عكس  
 حال المجهولين كما سمع من سيادى العالم العامل بحجى الملة والدين رجه الله تعالى عن  
 بعض من لا فاه من الثقات أنه كان في بعض النواحي رجس من الاولياء فدخل

عليه ذات يوم واحد من أهل الدنيا **وصحان** الولى مستغفر فاق حاله فلما انظر اليه  
 قال لخدمه أخرج هذا الجدار ولم يكن يرى منه الا صورة الجدار ثم بعد أن زال عن  
 هذه الحال أخبره بالخدمه عابري فقال ما كنت الا ما رأيت ولم أكن واقفا على  
 ما تقول (قوله وقوله تعالى ان الذين يأكلون أموال البتاي ظلما الخ) فان ظاهر ما يدل  
 على وقوع هذا الحال في الحال وكذا الحديث يدل على وقوع الجبرية في الحال  
 والجبرية بمعنى السب وهو متعدي فيكون فاعل قوله **تغير** الجبرية الضمير الراجع الى الذين  
 ونار جهنم مفعوله أو بمعنى الحر **مستغفرة** وحيث ذهبوا لزم فاعله نار جهنم (قوله فان  
 الجنة قيعان الخ) فان الحديث يدل على أن هذا القول يصح غيرهما (قوله الى غير  
 ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية) منها حقيقة قوله عليه السلام  
 الدنيا مزرعة الآخرة فانه كما أن البذر هو ما ذمما يثبت منه بل هو الذى يظهر بعينه  
 بعد تباينها بصورة انتصيرة وأغصانها وأوراقها وأثمارها فكذلك الأعمال  
 والاخلاق المكتسبة في الدنيا مادة الجنة والنار وهي بعينها تظهر في ذلك الموطن  
 بصورة ما يظهر فيهما من الذات والكاره ثم لا اشكال في الشك والتحقق وقد فصل  
 مضمونه في الحاشية السابقة (قوله وفي آخر سورة مستقلة مستغفرة) لم يقل بصورة  
 جوهرية لئلا يوهبهم أن الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجى فانه محال قبل اصطلح  
 عليه أهل فأنهم عرفوا الجوهر بأنه **المستغنى** الذى اذا وجد في الاعيان لم يمتنع  
 الى محل يتقومه فيصدق عليه مع وجوده في الذهن واقتضاه البسه أنه لا يحتاج الى المحل  
 المتقوم في الوجود الخارجى وعرفوا العرض بأنه الممكن التناهي بالجوهر الموجود  
 في الذهن جوهر وعرضه بالصدق تعريفهما عليه والموجود في الخارج جوهر  
 لا عرض فالتدبير في أن العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها في الذهن منتبهة  
 عنه في الوجود الخارجى ولم يكن ذلك ملالا الامر بل العمد على ما يسهل الذوق  
 لصح **وصحان** كان العرض منه تأميس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى لا يغير  
 طبعهم لما فرغوا من اعتقاده قال فاجعل ذلك تأميسا تكسره سهولة بتوطين الخ (قوله  
 زيادة كشف) وجمعه لان تفصيل ما سبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لا يخفى  
 فيه (قوله ومن غرة) أقول ان شأن العلم تكثيرا الواحد وذلك في العلم التفصيلي المحصل  
 بما على الطبيعة الساتلة من النفس ونهايته في المشاعر الطاهرة (قوله ووجدوا الكثير)  
 وذلك في العلم الحقيقي الاجالى المتقوم بما على الطبيعة العالية من النفس **وصحان** كماله  
 في المردك الشهودى المعبر عنه بنو والولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس لا مزيد  
 عليه وان كان لها مراتب متفاوتة ويليها في الشرف مرتبة الذوق وهو قد يكون  
 فطريا وقد يكون مكتسبا كما في طبع الشعر والالحن والبلاغة وغيرها الآن الذوق  
 الفطرى الذى يلي مرتبة الولاية عزير الوجود وجدوا لو وجد لا يستغنى بالكلية

عن الخفاضة بخلاف ذوق الشعر والالهام وما يقرب منهما (قوله رعن) ووجه العنوان  
 ظاهر ولما كان من حق الرمز كونه بين الكشف والكنه لم يخصص الحال في التعرض له  
 جزئيا الكشف والتفصيل وهذه قلب هذه اللمعة وأصلها التفسير بأجراتها بجزئية  
 فروعها وشعبها والدواب والخواص كلفية في تحقيقه لمن له قلب أو ألقى السمع وهو  
 شهيد (قوله تنبيه) ووجهه لانه منصوص بالقوة (قوله عددتها النفس بمالهام  
 الاستعداد) إشارة الى أن ما بين الخطى العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقاق  
 المنبى على الاشتراك في ما بين منبئهما ومن تابع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل  
 وجد فيها الطائف حقة عن أصول الحقائق كما تعرض لتفصيل بنينها لبعض  
 المتأخرين من أهل الذوق الكامل جزاء الله عن طلبة الحقائق حق الجزاء (قوله  
 تكمله في تحقيق النفس الانساني ووجه التطبيق ينسبه وبين النفس الرحاني ووجه  
 العنوان به يظهر لان الغرض الاصل من الرسالة تحقيق المسد والاعداد وقد حصل  
 ذلك مما سبق من التوصل لكن الإشارة الى بعض الطوائف المنحلة بالكلام تكمل  
 هذا المقصود فانه أخص خواص النفس التي هي مرجع الكل (قوله فكانها اسدى  
 لاصل الحقائق الخ) يعني كل الكلمات صدى لتلك الحقائق فكانت الحقائق  
 باعتبار صورها العلمية أصوات عينية وتلك الكلمات صداها وتلك الحقائق أصوات  
 أصلية بالاتفاق والاختلاف ~~ككها~~ الانح على مرآة الهوا لتدقة مصالة  
 النفس واستدعاء الصقالة تلهوور ما في المستقبل من الصور الى ما ينسبها ويحاذيها  
 والمتلبيبة بين النفس والهوا بجمانة الروح الحيواني الذي هو تعلق النفس استداء  
 فان الروح الحيواني جوهر هوائي وهذه المتلبيبة اقتضت ان ~~تكتسب~~ تلك الصور  
 اليه والله أعلم (قوله فان ترك الاول ضلال) من حيث اضاءة تلك الشائس ووضعها  
 عند من لا يعرف مقصدها ولا تمكن من القيام بواجب حفظها والعمل بمقتضاها  
 حالا وقولا فعلا (قوله واضلال) من حيث ان الملقى اليه اذ لم يفهم حقائقها تشوش  
 عليه ما تقرر له من الجملات الحققة المنطبقة على التفاصيل المكلف بها العامة التي  
 أخذها عن السنة حجة الشريعة الحققة فظل هائما في مهاوى الخيرة وضل ضلالا  
 بعيدا ولهذا يرى أكثر تشوش زياتنا بالعارف قد ضلوا بمصاحبة أغفهم وبجمالة  
 أجلمهم كأنهم لم يستفيدوا منهم الاخبائث الاعتقاد وذائل الاختلاف وقرط  
 الانجاب بهم وبما سيج به صروف الدهر من انتظام أمورهم ما هم ولا يكادون يفقهون  
 قولا ولا يستطيعون عنها حولا ترى أعاليهم الذين حفظوا من ~~كتب الصوفية~~  
 كلمات ما لهم علم بمرادها ومشارعها ويتقانونها الاعلى وجمها بل يحزنون  
 الكلم عن مواضعه ورجعوا لا يشعرون رائحة من كتبهم جمعا وهم يحسبون  
 أنهم يحسنون صنعا أو تلك ~~كالاتعالم~~ بل هم أضل أعاذ الله وسائر المسلمين

من الضلال والزلل ووقفنا لما ينبغي من العقد والقول والعمل وله الحمد وبإي عبيد  
 نعمه ويكفي من يذفله و~~صكره~~ والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه  
 وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على الظالمين سر رعية في الرها ثلاث  
 بقين من شهر صفر سنة ست وستين ومائة وآت (شرح الرسالة الوضعية) المتضمن  
 بعض شروحه المختصر على ما هو الا هم في تصحيح الفاظها وقضية معانيها (هذه فائدة)  
 المشار اليه بهذه العبارات الذهبية التي اراد كتابنا اويسان أبرزها اثر ثلث منزلة الشئ  
 المتضمن المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعة لكل مثال له  
 شاهد محسوس فيها والقصد في اللغة ما حصلته من علم أو مال مشتق من القيد  
 بمعنى استحداث الماز أو الخير وقيل اسم فاعل من فاذته انا أصبت فؤاده وفي العرف  
 هي المصلحة المترتبة على فصل من حيث هي غمرته وتبينته وتلك المصلحة من حيث  
 انها مترتبة على طرف الفعل تسمى غايته ومن حيث انها مطلوبة للفعل بالفضل  
 تسمى غرضها ومن حيث انها بائنة للفعل على الاقدام على الفعل وصدر الفعل  
 لاجلها تسمى علته غائية والفائدة والفضيلة متجهان بالذات مختلفان بالاعتبار  
 كأن الفرض والعلة الغائية أيضا كذلك لان الحيتين متلازمان ودليل اعتبار  
 كل حية فيما اعتبرت فيه اضافتهم الفرض الى الفعل دون الفعل والعلة الغائية  
 بالعكس فالاولان اعم من الاخيرين مطلقا اذ رتبة ترتيب على فعل فائدة لا تكون  
 مقصودة لنفسه وأما محل القائمة على ما اشير اليه بهذه الحقيقة عقلية لغة وعرفا  
 اذا العبارات في نفسها فائدة اما باعتبار اللغة فقط واما باعتبار العرف فلانها مصلحة  
 مترتبة على تصحيح سر ونها وانواجهما من محالها ويجوز أن يكون مجازا في الاستناد  
 باعتبار أن تلك العبارات مدخلا في حصول الفائدة تشمل اشكال الكل على أجزائه  
 على مقدمة وتقسيم وخاتمة وجه الضبط أن ما يذ~~صكره~~ فيها الما أن يكون مقصودا أولا  
 الاول التقسيم والثاني اما أن يتعلق به علق السابق باللاحق وهو المقدمة وبالعكس  
 وهو الخاتمة (المقدمة) اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد ووضع  
 لفظ زيد بازائه فيقال هذا موضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه في مقابلة  
 قوله بأمر عام أي قد يوضع اللفظ لشخص باعتبار تعقله وتخصه وقد يوضع له  
 باعتبار تعقله بأمر عام ذات كافي الحروف أو عرض كافي المضمرات وأسماء الاشارات  
 وذلك بأن يعقل أمر مشترك بين الشخصات ثم يقال عبر عن التعين الذي هو الوضع  
 بالقول انبه يظهر ذلك التعين غالبا هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه  
 الشخصات بخصوصه بحيث لا يخلو ولا يفهمه الا واحد بخصوصه وانما قيد بالحية  
 دفعا لتوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم ~~كل~~ واحد من أفراد ذلك الاسم  
 المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعاً وتصر يحاي أن الموضوع

هذا الشخص من افراد هذه الاخر كذلك دون حال من قوله بخصوصه أي  
لا يشابه الا واحد مجاوز القدر المشترك فانه غير مفاد ومفهوم منه على أنه المستعمل  
فيه بحسب الوضع على ما توهم بعض الظاهرين في الضمائر وأمثالها وشرط  
استعمالها في الشخصيات التي هي افراد المعنى الموضوع له حتى لوهم عدم  
استعمال اللفظ في معناه الموضوع له وصح كونه مجازا دائما بل حقيقة تقتضي ذلك  
المشترك آله فالوضع لأنه الموضوع له بتقدير الالزام قبل ان عطفه على الغير الذي هو آله  
ان قرئ فتحتل مصدر او ان قرئ على صفة المضارع المجهول من الثلاث الجرد فانه  
منسوب على الحالية ولا أنه عطفه عليه أيضا بتقدير الالزام فالوضع كلي والموضوع له  
شخص (أقسام اللفظ) من حيث تشخص المعنى وعدمه وشخص الوضع وعمومه  
على ما يقتضيه التقسيم العقلي أربعة لانه اما متشخص أولا وعلى كل تقدير فالوضع  
اما خاص أولا فالاول ما يكون موضوعا لاعتبار تعلقه بخصوصه ويسمى هذا الوضع  
وضعا خاصا لموضوع له خاص ~~كما اذا تعلق~~ وث ذات زيد وضعت بانه لفظ زيد  
والثاني ما وضع لشخص باعتباره تعلقه بخصوصه بل بأمر عام ويسمى ذلك الوضع  
وضعا عاما لموضوع له خاص كاسماء الاشارات وهذا القسم هو الذي يستلزم بيان  
ويجب أن يكون معناه متقدما مثل المشترك والثالث ما وضع لامر كلي ثابت يرتفع  
كذلك لا بخصوصه وشخصه سواء كان يلاحظه ذلك السكلي بخصوصه أو بأمر يشمله  
ويسمى وضعا عاما لموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ  
الانسان بازائه والرابع ما وضع لكلي باعتباره بخصوص بعض افراد هذه القسم  
مما لا يوجد بل يستحيل لان الخصوصيات لا يعقل كونها امر آله للاحظة كالتبا  
بخلاف العكس واكتفى المصنف بالتسمين الاول لعدم تحقق الرابع وفيه ورالث  
وعدم تعلق غرض به فيما هو المقصود الاصل والقسم الاول وان كان كذلك  
الا أنه لما شارك الثاني الذي له خفاء وتعلق تام بالمقصود في تشخص المعنى تعرض له  
لمزيد توضيح صاحبه (قوله فالوضع كلي) والما وصف الوضع بالذاتية والاسموم مع أن  
الوضع التعلق بوضع معين لا يكون الامعنا باعتبار أن ما هو وسيلة اليه في تعقل  
الموضوع له بأمر عام مشترك بين افراد مفهوم وصفه بشئ بملهوم من صفات سببه  
وآله وذلك أي اللفظ الموضوع الموضوع الشخص باعتباره أمر عام مثل اسم الاشارة فان هذا  
مثلا موضوعه للتأنيث وتأويل اللفظة أو الكلمة ووجه التذكير في جملة ظاهرها  
وفي بعض التسع موضوعه بالاضافة الى الضمير وحينئذ يكون معنى الموضوع له على  
الحذف والايصال ويكون معناه عطفا تغييرا له وجمعا لما اراد به الشخص معناه  
مبتدأ أو المشار اليه الشخص خبره وقيل صفة والخبر قوله بحيث لا يقبل التبركة  
فلا يشال هذا ويراد به مفهوم كلي بل لا يمتد بهذا الا واحد متشخص و

الخال في تأنيث (تبيينه) لفظ التبيين يستعمل في مقولين أحدهما أن يكون  
 الحكم المذكور بعد مبدئيهما والثاني أن يكون معلوما من الكلام السابق  
 وهما الحكم المذكور بهي **أولى** اذ تصور طرفه بالاستناد يمكن في الجزم بالنسبة  
 وليس مذكوره استدلالا بل تبيينا **مكرر** في ضرورة الاستدلال والبدعيات قد يقيد  
 عليها الزالة لما لا يكون في بعض الأذهان القاصرة من الخفاء ما هو من هذا القبيل  
 أي ما صدق عليه اللفظ الموضوع لمشتقات باعتبار ادراجها تحت أمر ما لا يقيد  
 الشخص الا بقرينة معينة لأن وجه افادته الواحد من تلك المشتقات بعينه ليس  
 الا وضعا وهو لا يصح به لاستواء نسبة الوضع الى السميات أي مع اشتراك الكل  
 في ذلك لا بد في افادة التعيين من أمر ينظم السمة بمحصل ذلك التعيين وهو المعنى  
 بالقرينة فان قيل ما هو من هذا القبيل والافعال المشتركة كمتيان في عدم افادة  
 المعنى الموضوع لجدون القرينة وتعدد المعنى الموضوع له فالفرق بينهما قلنا الفرق  
 لزوم التعيين في المعنى وعدمه ووحدة الوضع وتعددته فان قلت اللفظ بحسب استعماله  
 في معناه الحقيقي لا يحتاج الى قرينة دون المعنى المجازي على ما هو المقرر فكيف  
 حكمت بالاحتياج قلنا المراد بـ **مكرر** هو أن اللفظ الموضوع لمعنى يكنى في جملة  
 الاستعمال فيه هناك كونه موضوعا لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد الاستعمال  
 بخلاف المجازي فانه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك ليصرف عن ارادة المعنى الحقيقي  
 الذي وضع اللفظ للاستعمال فيه واحتياج القرينة فيما نحن فيه وفي المشترك  
 لدفع مزاحمة المعاني الحقيقية وفهم المراد للاستعمال فيه (التقسيم) معنى التقسيم  
 ضم قيدين أو أكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بالضمم كل قيد منهما مابنا  
 أو غيره مابين باعتبار تنافي القيود أو لاتناقيها (اللفظ الموضوع لمعنى) مدلوله الموضوع  
 له أما كلي أو مشخص والاول أي الاول من قسم اللفظ وهو ما مدلوله كلي اما ذات  
 أي مدلوله ذات وهو اسم الجنس أو مدلوله حدث وهو المصدر المراد بالذات ما لا يكون  
 حدثا ولا مـ **مكب** كجاء منه ومن غيره المراد بالحدث هو المعنى المعبر في جميع تصارييف  
 المشتقات وانما أخرجه عن اسم الجنس ليعتق عليه بيان معنى المشتق ومعنى  
 الفعل فكأنه قال المدلول الكلي اما حدث وحده أو غيره وحده واما مركبه منهما  
 وذلك اما بأن يؤخذ غير الحدث من حيث انه يقيد به على وجه من الوجوه والمعتبرة  
 في معاني الاعماء المشتقة واما بأن يؤخذ الحدث من حيث انه منسوب الى غيره  
 نسبة تامة خبرية أو انشائية **مكرر** كما في الافعال والمقصود بذلك نوع الضبط لا الحصر  
 العقلي ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لا يفيد اختص ذلك  
 المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فعبر عنه بقوله أو نسبة بينهما لأنها السبب  
 في وضع اللفظ بازاء ذلك **المركب** وذلك اشارة الى النسبة بتأويل المذكور

اما ان يقتصر من طرف الذات وهو المشتق بأن تقتصر الذات أولا وتقتل نسبة وتقتد  
 بالحدث وما اعتبر منه الذات النسوبة الى الحدث على ما هو معنى المشتق واما ان يعتبر  
 قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث وهو اسم الضاعل أو الثبوت وهو الصفة  
 المشبهة أو وقوع الحدث عليه وهو اسم المفعول أو كونه آلة لخصوه وهو اسم الآلة  
 أو مكانا أو وقع فيه وهو ظرف المكان أو زمانا له وهو ظرف الزمان أو يعتبر قيام  
 الحدث به على وجه الزيادة على غيره وهو اسم التفضيل أو من طرف الحدث بان يعتبر  
 الحدث أولا ثم يلاحظ اتسابه الى الذات وهو الفاعل في جعل الفعل من اقسام  
 ما مدلوله كنى تأتى فان كون بعض معناه وهو الحدث كليا طاهر واما مجموع معناه  
 الذى هو الحدث والنسبة المخصوصة التى لوحظت من حيث انها حالة بين ذلك الحدث  
 وفاعله المخصوص آلة لتعرف عالم ما مربوطا أحدهما بالآخر فى كنهه ووجهة حمله  
 على شئ نظر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثانى أى اللفظ الحرف الثانى  
 أى اللفظ الموضوع لمعنى شخص فالوضع أى وضع اللفظ لذلك الشخص اما شخص  
 أيضا بأن يكون الموضوع له شخصا واحدا لوظف بخصوصه أى بما يبينه أو كلى  
 أى عام بأن يكون الموضوع له كلاما من الشخصات لوحظت اجمالا بأمر كلى يعمها  
 صدقا والاول أى اللفظ الموضوع لشخص وضعا خاصا العلم أى العلم الشخصى  
 المتبادر من لفظ العلم واما العلم الجنسى فمخرج عن مورد القسمة اذ معناه كلى والثانى  
 أى اللفظ الموضوع لشخص وضعا عاما اقسام أربعة الحرف والضمير واسم الإشارة  
 والموصول ووجه الحصر فى هذه الاقسام أن مدلوله اما أن يكون معنى فى غيره  
 أى حاصلا فى متعلقه ويتعين بانضمام ذلك الغير اليه يعنى أنه لا يتصل فى الذهن  
 ولا فى الخارج بنفسه بل يتحقق بالضمم متعلقه اليه ويتصل بتعلقه وهو الحرف كمن  
 والى مثلافان معنى من ليس مطلق الابتداء بل معناه ابتداء شخص متعلق بشئ معين  
 فلا يفهم معناه الا اذا تعقل ذلك الشئ المعين لكنه ليس موضوعا للابتداء الخاص  
 الاوضاعا مافلا يلزم كونه مشتركا مع كون معانيه متعددة لكون وضعه لتلك المعانى  
 وضعا واحدا أو لا يكون كذلك بأن يكون معنى حاصلا فى نفسه متصلا بدون انضمام  
 أمر اليه واذا فترعت أن اللفظ الموضوع لشخصات وضعا عاما يحتاج حين  
 استعماله الى قرينة لإفادة التعيين فالقرينة ان كانت فى الخطاب ارادة المعنى  
 المصدري يعنى مخاطبة قيتناول ضمير المتكلم والفتابية الضمير كائنا أنت وهو فان  
 ما يفيد ارادة المعين منها انما هو الخطاب الذى هو توجيه الكلام الى حاضر والمشاركة  
 اسم الإشارة والموصول والضمير الحرف فى كونها موضوعات باوضاع عامة مخصصة  
 اشار الى الفرق بان تلك الاسماء معانيها مفهومات مستقلة بالقياسية لكن  
 لا يتعين شئ مما دمن هذه اللفاظ الا بقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة

لفظا وأما الحرف فأن مفهومه لا يستقل بالمفهرمية بل هو آلة للاختلاف غيره فلا يتحمل  
 بنفسه ثم أشار إلى أن الموصول وإن كان موضوعا عاما لخصائص مخصوصة  
 لكن الخطاب ريعا لم يفهم من الموصول عرقا لخصائصه في شخص معين كقولك لمن سمع  
 أنه جاء واحدا من بغداد الذي جاء من بغداد رجل عالم بهذا الاعتبار عده كلاما مع جملة  
 من أقسام الشخص وأما الضمير واسم الإشارة إذا كانا باقين على مألوهما فلهما فيهم  
 الخطاب منه ما يمنع تصورهم من الشركة وإن كانت في غيره فاما حسية بأن يشار  
 إلى المراد بذلك اللفظ بضم من الأعضاء المخصوصة وهو اسم الإشارة أو عقلية  
 بأن يشار إلى المراد باللفظ بنسبة مضمون جملة إليه معهودين المتكلم والمخاطب  
 اتساقا إليه ولقائل أن يقول كون الحرف وضمير المتكلم والمخاطب موضوعا  
 لشخص ظاهر وأما كون ضمير الغائب فقد يعود إلى الكل وليلفظ هذا قد يشابه  
 إلى الجنس وكذا الذي قد يراد به كل تعلق علم المخاطب والمتكلم باتساق مضمون  
 جملة إليه كما إذا قيل الذي جعل مورد القسمة ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز  
 عده الموصول واسم الإشارة والنحو مطلقا من أقسام اللفظ الموضوع لشخص  
 وقد أجيب عن الإشارة إلى الجنس بأسماء الإشارة باتساقها على جملة بغيره المحسوس  
 المشاهد ولم يتعرض لئيل ذلك في ضمير الغائب والموصول ولا يعد أن يرتكب  
 في الموصول وأما ضمير الغائب فقد قال بعض المحققين الظاهر أن لفظ هو موضوع  
 للجزئيات المتدرجة تحت مفهوم الغائب والمفرد المذكور سواء كانت جزئيات حقيقة  
 أو اضافية وهو الموصول قبل اللفظ الموضوع للشخص بالوضع العلم لا ينحصر  
 في الأقسام المذكورة إذا سمى روف التهجى منه وكذا أسماء الكتب أقول أسماء  
 الكتب ليس مما نحن فيه إذا الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ والعبارات  
 المخصوصة لا تعدد لا تعدد لفظ الالفاظ وذلك التعدد دقيق فلسفي لا يعتبره  
 أرباب العربية ألا ترى أنهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لأنواعها  
 لجعل الموضوع أمرا معينا لا متعددا واسم الكتاب موضوع لأمرا واحدا ملحوظا  
 بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العلم وأما أسماء روف التهجى فوضوعات  
 لمفهومات كلييات صادقات على متعدد يشك إليه قول الصرفين كل واو متحركة  
 مفتوح ما قبلها تغلب ألفا وقولهم كل واو وقت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها  
 تغلب ياء وقولهم كل همزة ما كتبه بعد همزة متحركة تغلب على يائس حركة  
 ما قبلها إلى غير ذلك فان قلت إذا لم تعدد اللفظ عندهم تعدد اللفظ ولم يعتبر ذلك  
 التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء روف التهجى متعددا حتى يقال إنها  
 موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعدد قلت كأنهم اعتبروا تعدد الحروف  
 بتعدد وقوعها في الكلمات مثلا يجعلون واو والقول غير واو والرضوان فأنكر أن



التعبد المستفاد من ادخال الكل في هذه الاحكام هو التعبد بالحاصل بتعقد التلقظ  
 عملا لا يتلف اليه (الخاصة) فتشغل على تبيينات أي على كل منها ان أريد بها الالتصاف  
 والا يلزم اشتغال الشيء على نفسه وان أريد بها المعاني تكون من قبيل اشتغال  
 الطرف على المطر وفي باعتبار أن الالتصاف قوالب المعاني (الأول) أي التبيين الأول  
 الثلاثة أي الضمير واسم الإشارة والموصول مشتركة في أن مدلولاتهم ليست معاني  
 في غير هابيعي معاني هذه الثلاثة مشتركة في أن كلامها تعلمه معنى في نفسه  
 ملحوظ فعدا استقلال المفهومية وصالح الحكم عليه به وان كانت تلك المدلولات  
 تتصل بالشيء أي ليس كل من تلك المدلولات متصلا في العقل بحسب نفسه فموضع  
 بازائها لا يقتضيهما قرينة اليه من الخطاب والإشارة حسا أو عقلا فهي أسماء أي  
 إذا كانت معانيها بشماها مستقلة بالمفهومية فهي أسماء لان الاسم ما يكون غلام  
 معناه كذلك (التبيين الثاني) الإشارة العقلية لا تخيد الشخص هذا إشارة الى الفرق  
 بين الموصول والمضمر واسم الإشارة بأن الموصول مع القرينة التي هي الصلة لا يحدد  
 الجزئية وعمل ذلك بقوله لان تقييد الكل بكلمة لا يقيد الجزئية أما كون التبيد كليا  
 فظاهر نظرا الى أن مجرد الصلة لا يدل الا على اتساع مضمون جملة على ذات من غير  
 تعيين وأما كلية التبيين أن معنى الموصول مشخص على ما قدره في حيث ان المفهوم  
 لتعديلهما موضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الاسم الذي هو آلة للاحتظة  
 بالخصائص ولا شك أنه كلى مقيد بمضمون الصلة الذي هو كلى أيضا فلا يفهم السامع  
 منه بجبر ذلك مشخصا ما تعلم من الشركة وان مع فهم الشخص بالعلم امر خارج  
 كما اذا انحصر اتساع مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة الخطاب والحس  
 فان كلامهما يقيد الشخص في فهم السامع منهما ما يمنع فيه الشركة فذلك كانا  
 أي المضمر واسم الإشارة جريئين وهذا أي الموصول كليا ونسبه بحيث اذا الموصول  
 موضوع للمخصص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب الخطبة اللهم  
 الا أن يقال المراد أن الموصول عند كلياته نظر الى فهم السامع من مجرد قرينة الصلة  
 والإشارة العقلية مع قطع النظر عن الانحصار الخارج لان الموصول كلى حقيقة  
 فلا يستقيم كلامه اذا القرينة التقييد للشخص المحتاج إليها في الاستعمال ان اعتبر  
 فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق أيضا لعدم عادة الجزئية في الشكل لكن لما كان المعبر  
 ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة حكموا بأن قرينة الموصول هي الصلة  
 والإشارة العقلية المفهومة منها والمنصف في هذه التفرقة على ذلك (التبيين الثالث)  
 علمت من هذا أي ملبس من مباحث التقسيم الفرق بين العلم والمضمر حيث صرح  
 بخصوص المعنى والوضع في العلم وتعقد المعنى وعموم الوضع في المضمر وملت أيضا فساد  
 تقسيم الحزق اليهم مادون الإشارة كما فعله بعضهم فلنا أي بناء على ظن أن ذلك أي اسم

الاشارة لموضوع الامر عام الا انه يتعين بقرينة الاشارة الحسية في استعماله في معين  
 دون أصل الوضع ومدلول الضمير تعين بالوضع الذي هو منطوق الجزئية ووجه الفساد  
 ما مر من أن التعيين فيه أيضا وضعي كالعلم والمضمر (وقوله دون الاشارة) حال من ضمير  
 اليهما أي متجاوزين إياه حيث لم يشمله التقسيم وقوله لنا مقول للملتصين (التبعية  
 الرابع) تميز لمن هذا أي من معنى التقسيم المذكور أن معنى قول النظار الحرف  
 يدل على معنى في غيره أنه لا يستقل بالمفهومية بأن لا يصحكون لمطوطة فسادا  
 وبالذات بل يكون لمطوطة تبعاً وعلى أنه وسيلة إلى ملاحظة غيره وهذا لا يتضح  
 غاية الاتضاح إلا بتهدئة فتقول إن المعاني قد تكون لمطوطة قصد أو بالذات  
 وقد تكون لمطوطة تبعاً غير مقصودة بذواتها بل على أنها آلة للملاحظة غير هامة  
 لمشاهدة تماسوها وهي بالاعتبار الأول مستقلة بالمفهومية والتعلق وصالحه  
 لأن يحكم عليها بها وبالاختبار الثاني غير مستقلة وغير صالحه للحكم عليها بها  
 واستوضح ذلك من قولك علم زيد ونسبة القيام إليه فانت في الحالتين مدرجة لنفسية  
 القيام إليه لكنها في الحالة الأولى مدرجة من حيث إنها حالة بين زيد والقيام وآلة  
 لتعرف حالهما فكذا في الحالة الثانية فلهذا لا يمكن أن تحكم عليها أو بها  
 وأما في الحالة الثانية فهي لمطوطة بالذات ومدرجة بالفساد يمكنك إجراء الأحكام  
 عليها بأنهم من باب النسب والاضافات فهي على الأول غير مستقلة بالمفهومية  
 وعلى الثاني مستقلة وهذا كما أن المبصر قد يكون مبصراً بالذات مقصوداً بالابصار  
 وقد يكون مبصراً تبعاً على أنه آلة لآبصار غيره كالمرآة فانظرت إليها وشاهدت  
 ما انبجس فيها من الصورة فان قصدت إلى مشاهدة الصورة فالمرآة في تلك الحالة  
 مبصرة أيضاً لكنها غير مبصرة قصد بل تبعاً ولا يمكن أن تحكم عليها أو بها  
 كما يمكن على الصورة وإن قصدت إلى مشاهدة المرآة نفسها تكون صالحة لأن تحكم  
 عليها أو بها وتكون الصورة حينئذ مبصرة تبعاً غير محكوم عليها أو بها فنسبة البصرة  
 إلى مدرجاتها كسبة البصر إلى محسوساته وإذا تهدت هذا فنقول معنى الابتداء أنه  
 تعلق بغيره كالسر مثلاً فذلك المعنى إذا دخل العقل قصداً بالذات كان معنى  
 مستقلاً بالمفهومية صالحاً لأن يحكم عليه كما تقول الابتداء معنى إضافي وبه  
 كما تقول ما يصح عنه معنى الابتداء هو يلزم منه إدراك متعلقه تبعاً والعرض أجمالاً  
 وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولتبعه ملاحظته على هذا الوجه أن تقبده  
 بتعلق مخصوص فتقول ابتداء سري البصرة ولا يخرج به ذلك عن الاستقلال  
 وإذا لاحظ العقل أنه حالة بين السري والبصرة وجعله لفرقة هامة وراً لمشاهدة  
 حالهما على هيئة الانغماس والارتباط فكان معنى غير مستقل بالمفهومية  
 غير صالح لأن يحكم عليه أو به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما ذكره

ابن الحارث في الايضاح حيث قال الضمير في ما دل على معنى في نفسه يرجع الى  
المعنى أى ما دل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر اليه لا باعتبار امر خارج عنه  
ولذلك قيل الحرف ما دل على معنى في غيره أى حاصل في غيره أى باعتباره متعلقه  
لا باعتبار ما في نفسه فقد انقطع أن ذكر متعلق الحرف انما هو باعتبار متعلقه  
في الذهن انما لا يمكن ادراكه الا بالدراسة متعلقه وهو آلة للملاحظة لان الواضع اشترط  
في دلالة على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لا يمكن فهم معناه  
والحكم عليه به في نفسه فانه لا يرجع الى طائفة وايضا حيث لا دليل على هذا الاشتراط  
في الحروف سوى التزام ذكر المتعلق في الاستعمال وهو مشترك بينهما وبين الاسماء  
اللازمة الاضافة فالفرق الذي ذكره بأن ذكر المتعلق في الحروف لا اجل الدلالة  
في تلك الاسماء لتصيل الغاية التي هي التوصل تحكم وأما بيان عموم الوضع في كلمة  
من فهو أن الواضع قد قل معنى الابتداء مطلقا وهو امر مشترك بين الابتداء آن المنصبة  
التي كل منها ملحوظ بعد اوضاع لفظية من له أى لكل منها وقس على هذا أساس الحروف  
بمخلاف الاسم والفعل فان معنى الاسم بتمامه مستقل بالمفهومية والفعل وان كان  
تعليم معناه غير مستقل بالمفهومية وغير صالح فيكم عليه وبه الا أن بر معناه  
أعني الحدث مستقل بالمفهومية والحاصل أن قام من لا يدل على حدث وهو القيام  
وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله أى النسبة الحكيمية الخبرية الجزئية فانهما  
ملحوظان من حيث انهما حالة بين الحدث وفاعلوه لانه لتعرف لهما الآن أحدهما  
متعين بدلالة اللفظ والآخر وان صح كان متعينا في نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه  
والأما ما يمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل هذا الجز  
الابلا حظة القاص فلا يتبين ذكره كما هو حال متعلق الحرف فالقيل باعتبار مجموع  
معناه غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح أن يحكم عليه به انهم من ذم أعني الحدث وحده  
ما أخذ في مفهوم الفعل على أنه مستند الى شيء آخر فصار اللفظ على باعتبار بر معناه  
محكما به ويمتاز عن الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم فان قلت لم جعل النسبة  
الساكنة مفهومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل ولم تنضم الى المنسوب  
اليه كذلك مع انه حالة بينهما ولا اختصاص لهما بأحدهما قلت أملى السبب  
في ذلك أن النسبة قاعة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه كالأبوة الشائعة بالأب  
المتعلقة بالابن فان كانت كما ان مجموع الفعل والفاعل في مثل قام زيد - متفاد منه  
نسبة غير مستقلة وطرفان كذلك الصفة نحو قائم فلم قائم - تكون الصفة محكما  
عليها ومحكما بها أحجب بأن النسبة في الفعل نسبة قائمة منفردة بنفسها غير  
مربوطة بغيرها أصلا والمقصود من التركيب اعادة تلك النسبة بمخلاف الصفة  
فان النسبة المعيرة في النسبة تقييدية غير قائمة لا تقتضي انفراد المعنى المعتبر

عن غيره وعدم ارتباطها بغيرها ولا تكون هي أيضا مقسودة أصليا بالافادة من  
 العبارة فلهذا جاز أن يلاحظ جانب الثبات تارة فتحصل محكوما عليها وتارة جانب  
 الوصف فتحصل محكوما بها وأما النسبة المعتبرة فيها فلا تصلح للمحكم عليها ولا بها فان  
 قلت ماذا كونه من أن مجموع الفعل وفاعله لا يصلح لأن يكون محكوما به بشأن ما ذكره  
 النص من أن المسند في قولنا زيد قام أبووهو الجملة الفعلية أوجب بأن المقصود ههنا  
 حكمان أحدهما الحكميان أبا زيد قائم والثاني بان زيدا قائم الأب ولا شك أن هذين  
 الحكمين ليسا بمتجهين صريحا من هذا الكلام بل المقصود الأصلي أحدهما والآخر  
 بجهن التزاما فان كان المقصود هو الأول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح  
 غير محكوم عليه ولا به بل هو تصديق المحكوم عليه وان كان المقصود هو الثاني فالمسند  
 هو القيام المنسوب بالأب ألا ترى أنك لو قلت قام أبو زيد وأدعت النسبة بينهما لم يرتبط  
 بغيره أصلا فلو كان معنى قام أبو ما أيضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبرا عنه ومن ثمة  
 تنفع النجاة بقولون قام أبو بجملة وليس بكلام تعجز عنه عن اجتماع النسبة بين طرفيها  
 بقريفة تركز في مقدما وإيراد الضمير الدال على الاضطرار الذي يستقبل وجود مع  
 الايقاع (التبيين الخامس) قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل والمستحق أن ضاربا  
 لا يرد على حد الفعل التصويرون حدوا الفعل بأنه مادل على معنى في نفسه. فترى بأحد  
 الأربعة الثلاثة وأورد عليه أن ضاربا يصح عليه هذا الحد وليس بفعل فالحد ليس  
 بمائع وفيما سبق من الفرق بين الفعل والمستحق علم أنه لا يرد فانه أي الفعل مادل على  
 حدث ونسبة الى موضوع وزمانه على أن الحدث أول ما اعتبر في مفهومه وضاربا  
 ليس كذلك لأنه يدل على ذات ونسبة الحدث اليه فالملحوظ أولافي الفعل الحدث  
 وفي المستحق الذات ويحتمل أن يعود الضمير في قوله فانه الى ضارب وتكون كلمة مانافية  
 (التبيين السادس) ويعلم منه أي مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس وعلم  
 الجنس اعلم أن في اسم الجنس مذهبين أحدهما وهو الأكثر استعمالا في موضوع  
 للماهية مع وحدة لا بعينها ونسعى فردا منتشرا فكما ذهب اليه ابن الحارث  
 والزمخشري والآخر أنه موضوع للماهية من حيث هي كما ذهب اليه المصنف  
 في التقسيم ولا يخفى أن علم الجنس غيره ذكره مبنى على قول من يحصل اسم الجنس موضوعا للماهية من  
 حيث هي كما أن علم الجنس كذلك الآن بينهما فافان علم الجنس كاسماء وضع  
 بجهوه للجنس المعين فيدل بجهوهه على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطبة متينة  
 عند معهوده كما أن الاعلام الشخصية تدل بجهواها بحسب الوضع على أن تلك  
 الاشخاص معهودة متينة لديه واسم الجنس ككائيد لا يدل على ذلك التعين  
 بجهوهه أصلا بل وضع لقبه معين من تلك الحقيقة ثم جاء التعين وهو معنى فيه من

خارج بالالتصنيف فالتعريف قاتمين بـ "من مفهوم علم الجنس ونارج من مفهوم اسم الجنس فلذلك التقسيم على أن اسم الجنس موضوع للمعنى الكلي الذي هو نفس الحقيقة من غير اعتبار التعيين وأن علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار التعيين فيه أسند معرفة الفرق إلى هذا التقسيم الدال على معنى الفرق تأتى (التبني السابغ) الموصول عكس الحرف هذا الإشارة إلى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم التزام من الفرق المذكور صريحاً وهو استقلال المعنى وعدمه فإن الحرف يبنى على معنى في غيره ويحصل وتعلقه بماى بذلك الغير الذي هو أى الحرف معنى فيه والموصول عكس ذلك إذ معناه أمرهم عند السامع تعين عند معناه معنى أى مفهوم الصلة الذي هو معنى فيه أى في الموصول وانما قدنا الإبهام بصحته عند السامع لا تمام الإبهام في المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند التكلم (التبني الثامن) الفعل والحرف يشتركان في أنهما يدلان على معنى باعتبار كونه ناشئاً من هذا الإشارة إلى حله استماع الحكم على الفعل والحرف مستعملين في معناه وهو أن صحة الحكم على الشيء موقوف على ثبوت فيه أى استقلاله بالمفهومية ليكن إثبات غيره له وكل واحد من مدلوليهما غير مستقل بالمفهومية بل أمر ثابت لغيره معنى من مثلاً كما ذكر هو الابتداء الخاص الذي يكون آفة للملاحظة الضمير كالبر والبصرة ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب إلى فاعل تامهيت تكون النسبة حراًة للملاحظة طرفاً وأآلة طرفهما وهما من هذه الجهة أى كون كل من مفهومى الله على والحرف صامراً غير ثابت في نفسه بل لغيره لا يثبت له الغير أى لا يثبت الغير لكل منهما بل لا يثبتان شيء منهما أصلاً إذا كانا مستعملين في معناه كما وانما قدنا بالاستعمال لتلايقض بقولهم ضرب فعل ماضٍ ومن حرف جر فأن الانساط كلها من حيث أنفسها أى مقطوعاً عنها الطر عن ارادة معانيها الموضوعية هي لها متساوية الأقدام في صحة الحكم عليها وجهاً ومنهم من قال ضرب ومن مثلاً في تلك السورة اسم باعتبار دعوى وضع الانساط الموضوعية لمعان لا تنسها أيضاً في ضمن ذلك الوضع وحيث لا دليل لهم على تلك الدعوى الا ذكر اللفظ وارادة نفسه التزم على دعوى وضع الممهلات في مثل قولهم جنى مهمل أو ثلاثة أحرف ولا يقدم عليها عاقل فضلاً من فاضل ولقائل أن يقول فينبذ لا يكون آمنوا في قوله تعالى وإذا قيل لهم آمنوا اسما لا اتقاء وضعه ولا فعل لأن المراد به لنفله فلا يصدق قول الناصية ولا يتأتى الكلام الاثني عشر أوفه ل واسم والجواب أن المراد من قولهم ولا يتأتى الخ أنه لا يتأتى الاثني عشر حقيقة أو ما يقرم مقامهما وآمنوا من حيث ارادة نفس لنفله كلمة مستقلة بالمفهومية ولا يقيم اعتبار هذا التأويل على هذا التقدير لتلايشكل هذا الحصر وقصرنا ابتداء والكلام اللهم الآن يشال ذلك الحصر وتلك التعريفات

مبنية على اعتبار ما هو شائع في الاستعمالات لأعلى اعتبارا لتواضعه وإذا كان معنى  
 الفعل والحرف كذلك فاستمع الخبر عنهما مستعملين في معناهما أي لا يصح أن يغير  
 عن معنيهما إلا كلياً بخلاف الاخبار ومما فان الفعل وان لم يصح الاخبار فلم معناه  
 لم يستكنه يصح أن يغير بجزءه الذي هو الحدث (التبعية التسلسل) الفعل مدلوله كلياً  
 ولما ذكر في التبعية التسلسل جهة الاشتراك بينهما ذكر في التبعية التسلسل جهة الافتراق  
 اعلم أن الفعل باعتبار جزم معناه وهو الحدث كلياً وأما باعتبار تمام معناه وهو الحدث  
 والنسبة في زمان معين الموضوع تافقي كليته فكل بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف  
 فكأن لفظة من موضوعه وضعاً عاماً الكل ابتداء خاص بموضوعه كذلك لفظة  
 ضرب موضوعه وضعاً عاماً الكل نسبة الحدث إلى فاعل ما يخصوصها لجعلها من  
 أقسام اللفظ الموضوع لمعنى كلياً غير مستقيم ولما كان الحدث الذي هو جزم معنى الفعل  
 مستقلاً بالمفهومية قد يتحقق في ذوات متعددة صالحاً للاقتساب إلى كل منها جاز  
 نسبتها إلى خاص منه أي من كل واحد منها فيعتبر به أي بالفعل باعتبار ذلك الحدث  
 عن كون شيء وهو بهذا الاعتبار مسند دائماً فقد اعتبر في مفهومه ذلك النسبة  
 بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مسند إليه دون الحرف إذ يحصل مدلوله أي تعقل  
 مدلول الحرف الذي هو تحصله الذهني إنما هو يحصل له أي بتبعية ما يحصل مدلول  
 الحرف لمن متعلقه وإذا كان غير مستقل في التعقل والتحقق فلا يعقل غيره فلا يكون  
 مخبراً به كما لا يصح كون مخبراً عنه لذلك (التبعية العاشر) في ضمير الغائب وفي كليته  
 غائب قاتل وجه النظر أن الضمير مطلقاً سواء كان للغائب أو للمتكلم أو للضابط  
 موضوع لكل منضمات وضعاً كلياً عما فقد علم منه أن كلية الضمير باعتبار وقوعهم  
 وضع كل واحد من أفراد مفهوم كلي كوضع هو مشاة مفهوم الواحد القاتل المذكور  
 نظراً وفي بعض النسخ في كليته وجزئيته نظراً وجهه أن كثيراً ما يصح كون المربح السب  
 الضمير الغائب كلياً كما يكون جزئياً والحكم بأنه في أحدهما مجاز بعيد لكثرة ما يلزم  
 بكليته وجزئيته يحصل نظراً قاتل والحق أنه قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً والمصنف  
 إنما عد من الجزئيات نظراً إلى أن أكثر أئمة الفقه عدوا الضمير مطلقاً من المعاف  
 واعتبروا فيها الجزئية بناء على تعريفهم المعرفة بما وضع لنسبته (التبعية الحادي  
 عشر) المتشوق من هذا التبعية الإشارة إلى التفرقة بين الحروف وبين الاسماء التي تشابه  
 الحروف في التزام ذكر المتعلق وذلك لثقل ذوقه فإن مفهومهما كلياً لأنهما  
 بمعنى صاحب وعلوان كالأبستعملان إلا في جزئين إضافيين بالنسبة إلى معانيهما  
 الذي هو صاحب والعلو لعارض الإضافة فلا يكونان جزئيين بحسب الوضع بل  
 مجعراً لاستعمالهما في الجزئيين الإضافيين الذين قد يكونان جزئيين بحسب الوضع  
 حقيقيين وقد يكونان كليين أيضاً كما تقول الإنسان ذو نطق وذو حياة وإذا لا يصح أن

فجعل على الجزئية الحقيقية على ما يقابل من المقابلة بالكلية وتظهر التفرقة بينهما  
وبين الحرف اذ معنى الحرف برئى شخص كايين (التبعية الشافعية عشر) لا يرتك أى  
لا يوقعك فى رتبة وشك تعاور الالفاظ بعضها مكان بعض أى تناوب بعضها مكان  
بعض وان قرئ ما انضم فالعنى تناوبها واقعا بعضها مخصصات بعض على أن الجملة  
حال مؤكدة اذ المعتبر الوضع (ختم الرسالة يدفع ما عسى أن يختص به بعض الالفاظ)  
وهو أن الحكم الكلية والجزئية والعلمية والموصولية وأمثلة الالفاظ انما هو  
ما اعتبارها استعمال فيمن المعاني فاذا اختلفت لاجل في ذوالمال وأردت به زيد فاعتبر  
أن يتوهم بأنه برئى لاستعماله في برئى وكذا اذ التخصيص في بلدة حفظ التوراة في زيد  
فقلت الذى حفظ التوراة في هذه البلدة حاضر فرمى به توهم أن هذه الالفاظ اعلام  
شخصية لا تعهد المراد من كل منها ومن العلم الشخصى ووجه الدفع ما ذكر أن المعتبر  
في الالفاظ هو حال الوضع والموضوع له في ذوالامر كلى وان استعمل هو نائى شخص  
فلا يكون برئى باختلاف زيد فانه برئى لوضعه ذلك الشخص وكذا الحال في مثل هذه  
والصورة هذا آخر ما اخترناه من شروح الوضعية لا وفى على القوشى والجاوى والعاصم  
قد سردوا الفهارس الى الآخرة ذى المواهب محمد المدعو بين الوزر والارباب والى باباته  
الرقسنة ثمان وستين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف وبعض ما يتعلق  
بصن الوضعية وأقسامه مكتوب فى ١٩٥ (في أن أسماء السور وأسماء الكتب  
والعلوم هل هي اعلام شخصية أو شخصية) قال المولى الشهاب في تفسير سورة  
الفاحة عند قول البيضاوى وقبى أم القرآن والمراد بالتسمية وضع العلم الاطلاق  
وقال الفاضل الشريف فاختة الكتاب صارت علما بالقبلة للسورة وقد ذكره  
في الكشف أيضا وفي اجتماع القبلة والقبول فظهر مع أنه منافى لما ذكر من ان كل قبيل  
وفيه خفاء أيضا لان القول بعلمية البشر ضرورى لمنع الصرف ونحوه من الاحكام  
ويجب في العلمية الشخصية تشخيص المعين ولا تشخص هنا والاسم أن أسماء  
السور موضوعات لتلك الالفاظ المقررة فتصنفون واحداً بالنوع كما في التلويح  
وشرح المقاصد الآن يقال مثل هذا المؤلف بحسب العرف بعد مشهها  
وأما جعلها وأمثلةها من قبيل أسماء الاشارات في عموم الوضع ونحوه من الموضوعات  
فيعيد لجدا وما ذكر في علم اعتباره فيها من أنه لو كانت موضوعات لواحد من  
الخصوصيات كانت في غيره مجازات وان كانت موضوعات لكل منها كانت  
متممة بينه وان غير محصورة وان كانت موضوعات لعلم كلية لزم كونها مجازات  
لاحقا في لهما والكل فاسد لا يتأق هذا اذ قلنا نعمل في شخص ولا نكثر استعمالها  
في الكل فلا يلزم ما ذكره والتمصيل في شروح الرسالة الوضعية أقول الذى عليه  
المعول في أسماء السور وأسماء الكتب والعلوم ونحوها أنها اعلام شخصية

تلك الاقفاط المخصوصة لا الصور الذهنية ولا النفوس ولا المركبات ما هي أحد  
 في العرف شيأ واحد انحصار واختلاف الاقفاط وتعدد كعدد أمكنة زيد لا ينظر  
 تنصصه لانها غير معتبرة فيه وما يشهد به شهادة بركها الاستقراءات من بابها لكل  
 هو الله أحد وانا اطينك الكوثر ومثله معهود معروف في الاعلام كتابه شر او برقي  
 محرم ومردودون أسماء الجنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها لمكنة نادر وأما  
 الاستدلال به بدخول اللام عليه كالكافية والشافية فليس بشئ لانه ليس مما يستدل  
 به بل هو ما قبل من ان العلية الجنسية مما تنفرد به الرضى وهو غير مسلم عند النقاد ولا  
 الموصول على ما هي نوعية أو جنسية لا ترد عليه نقضا وفي شرح الفوائد الغياثية  
 أسماء العلوم كلها الكتب اعلام أجناس عند التحقيق وضعت لانواع وأعراض  
 تعدد بتعدد دعائها الفارقة بما كزيد وعمر وولد فبجعل أعلاما من جنسية باعتبار أن  
 المتعدد باعتبار المحل بعدوا حد في العرف وهو انما يتم اذا لم تكن موضوعة للمفهوم  
 الاجمالى انتهى وتردد السبكي في أسماء العلوم هل هي أعلام بالقلبية أو منقولات  
 عرفية كالدابة ورجع الثانى انتهى في تحقيقه ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومى أو  
 غيره قال أبو مسلم الاصمغاني في تفسير قوله تعالى ويأونك عن ذى القرنين الآية  
 اختلاف الناس في أن ذا القرنين من هو فقبل هو الاسكندر بن فيلقوس اليونانى الذى  
 ملك الدنيا والذى يدل عليه أن القرآن دل على أن الرجل المسمى بذى القرنين بلغ  
 ملكه الى أقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس الخ وقال  
 حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى أقصى الشمال قال الله تعالى حتى اذا بلغ بين  
 السدين وجد من دونهما قوما الخ وهذا هو تمام القدر المعمور من الارض ومثل  
 هذا الملك البسيط لاشكائه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب أن يبق ذكره  
 بخلاف وجه الدهر وأن لا يبق مختصا مستترا والملك الذى اشتهر في كتب التواريخ  
 أنه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر ولما كان القرآن دل على أن ذا القرنين كان  
 الاسكندر يظهر أن المراد بذى القرنين هو الاسكندر بن فيلقوس اليونانى ثم ذكر وفى  
 وجه تسمية الاسكندر بذى القرنين وجوها منها انه لقب به لبلوغه قرنى الشمس أى  
 مطلعها ومغربها من النبي صلى الله عليه وسلم حتى ذا القرنين لانه طاف قرنى الدنيا  
 بعنى حاقبها مشرقها وغربها ومنها سمى به لانه ملك الروم وفارس ودوى الروم والترك  
 ومنها انه انقرض في وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان أى ضميرتان  
 ومنها انه كان على رأسه ما يشبه القرنين وضميرهما من الوجوه المذهبة في كتب  
 التفسير قال الامام أبو منصور النعماني في كتابه الموسوم بالمضاف والمضروب اليه  
 في مادة ذى القرنين بعد ما ذكر أقوال المفسرين واختلافاتهم فيه مانعه وكان الآراء  
 والاسن والفتا والفرق مطبقة على أن ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومى فائق



دارالمناجذ فيقول النمامن أشياء من بعض المطابقة لما اقتصر الله تعالى في كتابه  
والله يقرى هذا الرأي اجتماع روايتنا لام على أن السد الذي يدعى روم بأجوج  
ومأجوج من صنع الاسكندر وانه لم ينقل البناء من جبع من الايضال في المشرق  
والايمان في المغرب سواء انتهى ما هو المصود وعلى ذلك الامام الرازي والبيضاوي  
والزنجشيري وصاحب القساموس وغيرهم من أهل التحقيق فلا تلقت الى مازاء في  
بعض التفاسير والتواريخ وانه أعلم بالصواب (الرسالة المشهورة في كتاب عبد الحميد  
الى الكتاب) أما بعد فنظركم الله يا أهل صناعة الكتابة وما طمكم ووفقكم وأرشدكم  
فائق الله عز وجل جعل الناس بعد الانبياء والمرسلين ملوثة الله عليهم أجمعين  
ومن بعد الملوك المكثرين أخبا فادان كانوا في الحقيقة سواء وصرفهم في صنوف  
الصناعات وضروب المهن والاث الى أسباب معاشهم وأجواب أرزائهم فجعلكم  
معاشر الكتاب في أشرف المهن أهل الادب والمروءة والعلم والرواية بكم تنظم  
الخلافة بحسنها وتنتظم أمورها وينصائحكم بصلح الله الخلق ساطنهم وبهم  
بلدانهم لا يستغنى الملك عنكم ولا يوجد كافي الا منكم فوعدكم من المولود مولع  
أصابعهم التي بها يصعدون وأبصارهم التي بها يصرون وألسنتهم التي بها ينطقون  
وأيديهم التي بها يبسطون فأنتعكم الله بما شكم من فضل صناعتكم ولا تزع عنكم  
ما أصفاه من النعمة عليكم وليس أحد من أهل الصناعات كالأجوج الى اجتماع  
خلال الليل الممودة وشمال الفضل المذكورة المعودة منكم أي الكتاب إذا كنتم  
على ما يأتي في هذا الكتاب من صنعتكم فان الكتاب يحتاج في نفسه ويحتاج منه  
صاحبه الذي يثق به في مهمات أمور أن يكون حليما في وضع الحلم فحليما في وضع  
الحكم وقداما في موضع الاقدام وعجيبا في موضع الانجام مؤزلا في مقام العدل  
والانصاف مكتوما لاسرار وفيما عند الشدائد عالما بما يأتي من التوازل يضع  
الامور واضعها والطوارق أما كنتم قد نظروا في كل فن من فنون العلوم فاحكمه  
فان لم يحكمه أخذتم به مقدار ما يكتفي به يعرف بفيرة فتدبر سن أدبه وفضل  
تجربته ما يرد عليه قبل وروده وعاقبة ما يسد عنه قبل مدوره فبهذا لكل أمر  
عذته وعنايه وحيي لكل وجهه هتته وعادته فتأسروا ما منكم الكتاب في صنوف  
الادب ونقده وادب الدين وادب قواعدهم كتاب الله عز وجل والقرآن ثم العربية فانها  
ثقافت السننكم ثم أجدوا اللطافة من كتبكم وارووا الاشعار واعر فواخرها  
وعانيها وأيام العرب والنجم وأحاديثها وبرها فن ذلك من ينسلك على ما توجبه اليه  
حكمكم ولا تضلوا النظر في الحساب فانه قوام كتاب التاريخ وأرجوا بانفسكم من  
المطامع منها وادبها وصناعات الامور ومخاطرها فانها ملة للرقب مقسدة للكتاب  
وتزهدوا صناعتكم عن الدنات واربعوا بانفسكم من العاية والتدعية وما فيه أهل

الجبال والياكم والكبر والسحب والفضة فانها عداوة عظيمة من غير احنة  
 وتجاوبوا في الله عز وجل في صناعتهكم وقواصوا عليها بالذي هو اليق يا أهل الفضل  
 والعدل والنبل من خلقكم وان بنا الزمان برجل فاعطوا عليه وواسوه حتى ترجع  
 اليه حاله ويؤب اليه امره وان اقلعوا حدكم الكبر من مكانه وبقوا انفسهم فزوروه  
 وعظموه وشكروهم واستأثروا بفضله فحزنه ولقد هم عرقته وليكن الرجل عنكم  
 على من اصطنعه واستظوره ليوم حاجته احوط منه على ولده واخيه لان عرضت  
 في الشغل محبة فلا يفضله الا الى صاحبه وان عرضت مدعة فليصلها هو ومن دونه  
 وليهدر المصلحة والركاكة والمال عند تغير الحال فان العيب اليكم عسر الكتاب  
 اسرع منه الى مواعيد التزاور وهو لكم افسد منه لانه قد علم ان الرجل عنكم اذا احببه  
 من يبدله من نفسه ما يحب في عليه من حقه فواجب عليه ان يعتد به من وفائه  
 وشكره واحتماله وصبره ونصيحته وكم كان سرته وتدبير امره ما هو سر اسقطه وبسطق  
 ذلك بشعاعه عند الحاجة اليه والاضطرار الى ما لديه فاستشعروا ذلك وتقصيكم الله  
 تعالى من انفسكم في حالة الزمان والشدائد والحرمان والمواساة والاحسان والسرور  
 والضراء فتمت السمة هذه لمن وسم بها من أهل هذه الصناعة الشريفة واذا ولي  
 الرجل منكم او صبر اليه من امر خلق الله وعجابه امر فليراقب به عز وجل وليؤثر  
 طامعه وليكن على الضعف دقة والمظالم منصف فان الخلق كلهم صياله الله  
 وأحدهم اليه ارفعهم لعباده ثم ليكن بالعدل حاكما وللأشراف مكرما وللمنى موقرا  
 وللبلاء عامرا وللعزبة متألما وعن أذا هم متعلقا وليكن في مجلسه متواضعا طيبا  
 وفي مجالس خراجه واستقضاء حقوقه رفيقا واذا احبب احدكم رجلا فليعتبر  
 خلقه فاذا عرف حسناته رقبتهما أعانه على ما وافقه من الحسن واحتمل لصرفه  
 عما يهواه من التبع بالطف حيلة واجل وسيله وقد علمت ان سائس البهجة اذا كان  
 بصيرا بذاتها التمس معرفة أفعاله فان كانت مدو حالم يهجه اذا ركبها واذا كانت  
 شربا اتقاها من قبل يديها وان خاف من اثر ودانوقها من ناحية رأسها وان كانت  
 حرونا تقع رفق هواها في طرفةها فان استمرت عطفها يسيرا فيسلس قيادها  
 وفي الوصف من السياسة دلائل من سائس الناس وعاملهم وخدمهم وداعهم  
 واليكاتب بفضل أدبه وشريف صنعته والطي فحيلة معاملته لمن يصاد من الناس  
 مرة ظرده ويفهم عنه أو يخاف سطوته أولى بطرق اصاحبه ومداراته وتقويم أوده من  
 سائس البهجة التي لا تخفى جوارها ولا تعرف صوابا ولا تفهم خطاياها الا بقدر ما يصيرها  
 اليه صاحبها الرابك عليها الا فارفقوا رجلكم في التطر والجلو فيه ما أمكنكم  
 من الروية والفكر تأمنوا باذن الله عن صبقوه النبوة والاستئصال والفتنة ويصير  
 منكم الى الموافقة وتصيروا منه الى المواتاة والشفقة ان شاء الله تعالى ولا يجاوزن

الرجل منكم في هيئة مجلب وملبس ومركبه ومطعمه ومشره وشائه وسفحه  
 وغير ذلك من قوتن امره قدر حقه فانكم مع ما فضلكم الله تعالى به من شرف  
 صنعكم خدم لا تصالحون في خدمتكم على التخصير وحفظة لا تقسم عمل منكم افعال  
 التبذير والتبذير واستينوا على عفافكم بالقصد في كل ما ذكره لكم وتحصنه عليكم  
 واحذروا مياتل السرف وموتة الترف فانها يعقبان الفقر ويذلان الرقاب  
 ويفضخان اهلها ماولا لسيما الكتاب وأرباب الآداب ولا مورا شيئا موبه شاهد ليل  
 على بعض فاستدلوا على موتى أعمالكم بما سبقت اليه تجربكم ثم اسلكوا  
 من مسالك التدبير وأصعها محبة وأصدقها محبة وأجدها عافية وأعلم أن التبذير  
 آفة متلفة وهو الوصف الشاغل عن انقاذ عمله ورويته فليقتصد الرجل منكم في مجلته  
 قصد الكاف من منطقه فليجرب في ابتدائه وجوابه وليأخذ بجامع حجه فان ذلك  
 مصلته لهعه ومدمة للتشاغل عن اكثاره وليضرع الى الله في عمله وتوبته واعداد  
 تسديده مخافة وقوعه في القل المضر يده وعقله وأدبه فان ان ظن منكم ظان  
 أو قال قائل ان الذي برز من جبل بعينه وقوت تركته انما هو غرض جليله وحسن  
 تدبيره فقد تعرض بظنه أو بمقالته الى أن يكلفه الله عز وجل الى نفسه فيصير منه عا  
 غير كاف وذلك على من تأمله غير خاف ولا يقل أحد منكم انه أجبر بالامور وأجل  
 لعب التدبير من مراقبه في صناعته ومصاحبه في خدمته فان أعقل الرجلين عند  
 ذوى الالباب من روى بالحب وراه ظهره ورأى ان صاحبه أعقل منه وأجده  
 في طريقته وعلى كل واحد من الفريقين أن يعرف فضل ثم الله عز وجل شاؤ من غير  
 اغتراب رايه ولا تركبة لنفسه ولا تكاثر على أخيه أو قنطيره وصاحبه وعشيرته وجداته  
 واجب على الجميع وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لعزته والصدق بتمنه وأنا أقول  
 في كتاب هذا ما سبق به المثل من تلزمه النصيحة يلزمه العمل وهو جوهر هذا الكتاب  
 وغزة كلامه بعد الذي فيه من ذكره الله عز وجل فاذلك جعله آخره وقمته به  
 فوالله والله وبأياكم يا معشر الملية والكتبه بما يتولى به من سبق له في مساعدته وإرشاده  
 فان ذلك اليه ويده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته من مقدمة ابن خلدون

(كتاب طاهر بن الحسين)

فأند المأمون لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما فكتب  
 إليه أبوه طاهر كتابه المنمور عهد إليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه في دولته  
 وسلطانه من الآداب الدفينة والخلقية والسياسات الشرعية والمالوكية وحده على  
 مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم والابستقى عنه ملك ولا ورق ونفس الحسنة كتاب  
 منقول من كتاب الطبري (بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد عليك بتقوى الله وحده  
 لشرعية وخشيته ومراقبته عز وجل ومزاياه تنطه واحفظ رعيته في الليل

والله والزم ما ألتفتك الله من العافية بالذكر لمعادك وما أنت صائر إليه وموقوف عليه ومسؤول عنه والمصل في ذلك كله بما يصحك الله عز وجل ويحببك يوم القيامة من عقابه وأليم هذا به فان الله سبحانه وتعالى قد أحسن إليك وأوجب عليك الرأفة لمن استقر حاله أمرهم من عباد الله وأزلك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والحب عنهم والدفع عن حرمهم ويحبهم واسلقنهم ما هممهم والأمن لمرسلهم وادخال الراحة عليهم ومواخذلهم بما نرضى عليك وموئلتك عليه ومساقتك عنهم ومثبتك عليه بما قدمت وأخرت وقترغ ذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشكك عندك شائل فانه رأس أمرك وملائكتك وأول ما يوفقك الله عز وجل به لرشدك وليكن أول ما تلتزم به نفسك ونسب إليه فعمك المواظبة على ما افترض الله عز وجل عليك من العبادات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وعلى سنتهم من أسباغ الوضوء واقتناح ذكر الله عز وجل فيها وترتلي في قراءتك وتحتسب في ركوعك وسجودك وتشهدك وتصدق فيها ربك وتبنيك واحضض عليها جماعة من معك وتحتسب بك وادأب عليها فانها كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخبات رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالمثابرة على خلافته واقتناء آثار السلف الصالح من بعده فاذا ورد عليك أمر فاستمع عليه باستخارة الله عز وجل وتقواء ويازم ما أنزل الله تعالى في كتابه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه وانتهام ما جاءت به الآثار من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قم فيه بما يحق لله عز وجل عليك ولا تغفل عن العدل فيما أكرهت أو كرهت من الناس أو يصيد وأثر الفقه وأهله والدين وحلته وكتاب الله عز وجل والعاملين به فان أفضل ما يزين به المرء الفقه في دين الله والطلب له والمثابرة عليه والمعرفة بما يقرب منه الى الله عز وجل فانه الدليل على التبرك به والقابلية والالتزام به والناس من المعاصي الموضات كلها وهم مع توفيق الله عز وجل يزداد العبد معرفة واجلاله ودرجته كالدرجات العلى في المعاد مع ما في ظهوره للناس من التوقير لامرك والهيبة لسلطانك والانسك والثقة بعدك وعليك بالاقتصاد في الامور كلها فليس شيء أبين نفعها ولا أحضر منها ولا أجمع فضلا منه والمصدا دعية الى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد الى العادة وقوام الدين والسنة الهادية بالاقتصاد فان رفعة دينك كلها ولا تقصر في طلب الآخرة والاعمال الصالحة والسنة المعروفة ومعالم الرشد ولا غاية لاستكثار البر والسعي لماذا كان يطلب به وجه الله ومرضاة ورضا الله في دار كرامته واعلم ان القصد في شأن الدنيا ورث العز ومحسن من الذنوب والتمكن قسوط نفسك ومزيتك ولا تستغل أمورك بأفضل منه فانه ما تهديته تم أمورك وتزداد قدرتك وتصلح خاصتك وعامتك وأحسن خلقك بالله عز وجل تستقيم لك رحمتك

والنفس الوسيطة اليه في الامور كلها الاستدراج بالهمة عليه لك ولا تمنع احد من  
الناس فيما يؤوله من محال قبل ان تكشف امره فان ايقاع الهمم بالبراء والفتون  
السيئة بهم ما يتم فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك واخبر عنك سوء الظن بهم  
واوضحه فيهم بيقينك ذلك عن اصطناءهم وروايتهم ولا يحدود حد وثاقه التسيبان  
في امرك مشغرا فانه انما يكتفى بالقليل من وهنك فيدخل عليك من الغم في سوء الظن  
ما ينقص لادائك عينك واعلم انك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتحتسني به  
ما احببت ككفايته من امورك وتدعوه للناس الى محبتك والاستقامة  
في الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن بأصحابك والرافة برحمتك ان تستعمل المشقة  
والبحث عن امورك والمباشرة لادوار الايام والمحاولة للرجعة والنظر فيما بقيها  
ويصلها بل لتسكن المباشرة لامور الاولياء والمحاولة للرجعة في النظر في حوائجهم  
وحمل وثقتهم امر عندك مما سوى ذلك فانه اقوم للدين واسي السنة وانما ينبت  
في جميع هذا وتفرد بتقديم نفسك تفرد من يعلم انه مسؤل عما صنع ويجزي  
بما احسن وهما اخذ بها اسأ فان الله عز وجل جعل الدين سرزا وعزا ورفع من اتبعه  
وعززه فانه بين تدوسه وترعاه جميع الدين وطريقة الهدى واقم حدود الله تعالى  
في أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تهانون فيه  
ولا تؤخر عقوبة اهل العقوبة فان في تقريرك في ذلك ما يقصد عليك حسن ظنك  
واعزم على امرك في ذلك بالان المعروفة وجانب البدع والشبهات بسلمك دينك  
وتقدم لك امر وانك اذا عاهدت عهدا فاقف به واذا وعدت الخير فافجزه وانبل الحسنه  
وادفع بها وانعش عن كل ذي عيب من رحمتك واشدد لسانك عن قول المستكذب  
والزور وابغض اهل النعمة فان اول غشاد امورك في عاجلها وآجلها تقرب  
الكذب والجراثة على الكذب لان الكذب رأس المأثم والزور والنميمة خاتمتها لان  
النميمة لا يسلم صاحبها وقائلها الا يلزمه صاحب ولا يستقيم لاجلها امر واحب اهل  
الصالح والصدق واعز الاشراف بالحق وراجل الضعفاء وصل الرحم وابتنع بذلك  
وجه الله تعالى واعز ان امره والنظر فيه ثوابه والدار الآخرة واجتنب سوء الاهواء  
والجور واسرف عثم ما رايتك واظهر برائك من ذلك لربيتك وانهم بالعدل في سيادتهم  
وقم بالحق فيهم وبالعرفه التي تنتهي بك الى ميل اهدى وادلك نفسك عند الغضب  
واثر الوار والملم واياك والحدة والطيش والغرور فيما أنت ببيله ويا لك ان تقول  
انما سلط افعل ما اشاء فان ذلك سريع فيك الى نقص الرأي وقلة اليقين بالله وحده  
لا شريك له واخلص الله النية فيه واليقين به واعلم ان الملائكة بقرينة من يشاء وينزعه  
من يشاء ولن تجد تغييرا لنعمته وحلول النعمه الى احد اسرع منه الى جهنمه  
النعمه من أصحاب الساطن والمبدوط لهم في المدة اذا كبروا ثم الله واحسانه

واستطاعوا بما آتاهم الله عز وجل من فضله ودع عنك شره نفسك ولتكن ذنبا تركا  
 وكنوزك التي تذر وتتركها بالبر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعمارته بلادهم  
 والتفقد لأموالهم والحفظ لأمنهم والأغاثة للهم وفهم واعلم أن الأموال إذا كثرت  
 وذهبت في الخزائن لا تنور وإذا كانت في إصلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف المؤنة  
 عنهم تمت وزكت وصحلت العامة وترتفع الولادة وطالبه الزمان واعتقد نفسه العزيز  
 والمنعة فليكن كنزك أثمك تقربك الأموال في عمارته لإسلام وأهل وقرب منه على  
 أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف وعينك من ذلك حصصهم وتعهده ما يصلح  
 أموره ومعايشهم فانك إذا فعلت ذلك قوت النعمة عليك واستوجبك المزيد من الله  
 عز وجل وكنت بذلك على جباية نراجك وجمع أموال رعيته عليك أقدر وكان  
 الجميع لك منهم من عداك واحسانك أساس لمعادك وأطيب نفسك بكل ما أردت  
 ما جهد نفسك فيما حدثت في هذا الباب ولتعلم خشيتك فيه فاعلم أي من المال  
 ما أتق في ميل الله بهتة واعرف للساكرين شكرهم وأثبهم عليه وإياك أن تنسبك  
 الدنيا وشرورها هول الآخرة فتهاون بما يحق عليك فإن الثاوي يورث التفريط  
 والتفريط يورث البوار وليكن عمالة الله عز وجل وفيه وارج الثواب فإن الله سبحانه  
 قد أسبغ نعمته عليك في الدنيا وأظهر لك فضله فاحصم بالشكر وعليه فاعتقد  
 بركة الله خيرا واحسانا فإن الله عز وجل يشيب بقدر وشكر الشاكرين وسيرة  
 الحسين وأفضل الحق فيما جل من التمس والبس من الكرامة ولا تحقر ذنبا  
 ولا تعاقب حاسدا ولا ترجح قابرا ولا تملن مكفورا ولا تداهن عديقا  
 ولا تدعن غاما ولا تأمن غدارا ولا تؤاين قاسقا ولا تبعن غاويا ولا تقمدين  
 حرايا ولا تحقرن إنسانا ولا تردن سائلا تقبرا ولا تحسبن باطلا ولا تلاقن  
 مضطربا ولا تصانن موعدا ولا تزهرن فخرا ولا تلهسن غضبا ولا تأينن ذما  
 ولا تمشين مرما ولا تزكبن سفها ولا تفرطن في طلب الآخرة ولا تدفعن الأيام عتابا  
 ولا تقمضن عن ظالم رعية منه أو محابة ولا تطلبن ثواب الآخرة بالدنيا وأكثرت  
 مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالعلم وخذ عن أهل التجارب وذوى العقل  
 والرأى والحكمة ولا تدخلن في مشورتك أهل الرقة والبخل ولا تبجن لهم قولا  
 فإن تضرعهم أكثر من نفعهم وليس شيء أسرع فسادا لما استقبلت فيه أمر رعيته من  
 الشح واعلم أنك إذا كنت حريصا كنت كثيرا لاخذ قليل العطفة وإذا كنت  
 كذلك لم يستقم لك أمرك إلا قليلا فإن رعيته إنما اعتقد على محبتك ما لكف من  
 أموالهم وترك البوار عليهم وأول من صاقل من أوليائك بالافضل عليهم وحسن  
 العطفة لهم فاجتنب الشح واعلم أنه أول ما عصى به الإنسان ربه وإن العاصي بمنزلة  
 نزي هو قول الله عز وجل ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون فسهل طريق

الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من قبلك حظا ونصيبا وأيضا أن الجود من أفضل  
 أعمال العباد فاعدهم لنفسك حظا وارثه به علاوة ذهابا ونقصا الجود في دواوينهم  
 وكاتبهم وأدر عليهم أرزاقهم ووسع عليهم في ما ينهم لينذهب الله بقلوبهم  
 فية وفي لك أمرهم وتزديده قلوبهم في طاعتك وأمرنا خلوصا وانسراحا وحسب  
 ذي السلطان من السعادة أن يكون على جنسه ورعيته ذارحة في عدله وحسناته  
 والصفاه وعنايته وشقيقته وبره وقوته فزائل ~~مستكر~~ وما سدا الما بين باستشعار  
 فضيلة الباب الاترو لزوم العمل به تلقى ان شاء الله تعالى نجاة سارة لا حلا واعلم أن  
 القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس قوة شيء من الامور لانه ميعزان الله الذي  
 تعدل عليه احوال الناس في الارض وباطانة العدل والعدل في القضاء والعمل  
 تسلم احوال الرعية وتام من السيل وتصف المظالم ويأخذ الناس حقوقهم  
 ويحصل المعيشة ويؤدى حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين  
 ويجرى السنن والشرائع على مجاريها بتصحيح الحق والعدل في القضاء واشتد في امر  
 الله عز وجل وتورع عن المظالم وامتنع لافاقة الحدود والاكل للعدل واجد من الضمير  
 والخلق واقنع بالقسم ولا يكن ريبك ومثردك واتقنع بتعديتك واتقنه في محنتك  
 واسدق منطقتك وانصف انفسهم وقف عند الشبهة وأبلغ في الحق ولا تأخذك في احد  
 من رعيته بمحاجة ولا بمحاملة ولا لومة لائم وتثبت وتأن وراقب واتقن ونفكر وتدبر  
 واعتبر ونواضع لربك وارفق بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تشرم من  
 الى سفك دم فان الدماء من الله عز وجل يمكن عظيم انما ~~تألف~~ بغير حرجها واظهر  
 هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجعله الله لسلام عز ورفعة ولا اله قوة  
 ومنعة ولعدو وعدوهم ~~مستكر~~ وباطنا ولاهل الكفر من معادتهم ذلا وسفارا  
 فوزعه بين احصائه بالحق والعدل والتسوية والمساومة فيه ولا ترفعن منه شيئا عن  
 شريف المرفه ولا عن حق لغناه ولا عن كاتبك ولا عن احد من خاصتك وحاشيتك  
 ولا تأخذن منه فوق الاحتمال ولا تكافن امرافه شطط واحل الناس كلهم على  
 امر الحق فان ذلك اجمع لانفسهم واكرم رضا العامة واعلم انك جئت بولايتك خازنا  
 وحافظا وراعيا وانما هي اهل محلات رعيته لا لغير ايمهم وقههم وخدعتهم  
 ما اسطورك من عفوهم وتغذ في قوام امرهم وصلاهم وتقويم اودهم واسد تعدل  
 عليهم ذوى الراى والتدبير والتجربة والعلم والعمل بالسياسة والعدل والصف ووسع  
 عليهم في الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لان فيما تقلدت وأستد اليك ولا يشغلنك  
 عنه شغل ولا يصرفك عنه صارف فانك تقي أثره وقت فيه بالواجب استدعيته  
 زيادة النعمة من ريك وحسن الاحد وفيه ~~للت~~ واجتبرته به المحبة من رعيته  
 وأعتت على الصلاح فدرت الخيرات يلدك وفدت العمارة بناجينك وظهور الخصب

على كونه وصحك كثير من اجلك وتوفرت اموالك وقويت بذلك على اوتيت مني بسندك  
وارضاء العاقبة باخضة العطا فمهم من نفسك وكنت محمودا لسيادة مرضي العدل  
في ذلك عند عدوك وكنت في امورك كلها اذ اعدل والة وتوفرت وعدة متناض في هذا  
ولا تقدم عليه شيئا بعد بقاء امرك ان شاء الله تعالى واجعل في كل كورة من عملك  
امينا ينجرك اخبار عما انت به كتب اليك بسيرهم واعمالهم حتى كاتك مع كل  
عامل في عمله معين لا موره كلها واذا اردت ان تأمرهم بأمر فالظر في عواقب  
ما اردت من ذلك فان رايت السلامة والعاقبة ورجحت فيه حسن الدافع والنصح  
والمنع فأنصفه والافقه فنه وراجع اهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته فانه  
رجا قظر الرجل في امر من اموره وقد اتاه على ما يهوى فاقدره ذلك وأجبهه  
فان لم ينظر في عواقبه احلكه وتقص عليه امره فاستعمل الخزم في كل ما اردت وباشره  
بعد موت القه بالقوة واكثر من استخارة ربك في جميع امورك واخرج من عمل يومك  
ولا تؤخره فان لقد امورا وسواد ثلبيك من عمل يومك الذي انثرت واعلم ان اليوم  
اذا مضى ذهب بجانبه فاذا انثرت له اجتمع عليك عمل يومين فينتك ذلك حتى تعرض  
منه واذا مضى لكل يوم عمله ارحمت بذلك ونفك واحد كمت امور سلطانك  
واقظر احوال الناس وذوي السن منهم من استغن صفاطويهم وشهدت موذتهم لك  
ومقاهرهم بالنصح والمخالعة على امرك فاستغلثهم واحسن اليهم وتصاد اهل  
اليونات من قد دخلت عليهم الخايعة فاحقل مؤنتهم واسلح حالهم حتى لا يجهدوا  
نظفهم مسا واقر نفسك بالنظر في امور النقر والمساكين ومن لا يقدر على رفع خطته  
اليك والمحتارة اذ لا علم يطلب منه فسل عنه اخفى مسئلة ووكل بأمله اهل  
الصلاح من رحمتك ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتنظر فيها بما يصلح الله به  
امرهم وتعاخذوى البأساء وبنات ما هم واراملهم واجعل لهم أرزاقا من بيت المال  
اقتدا بما يمر المؤمن في العلق عليهم والمسئلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به  
بركة وزيادة وأجر لا ضرر من بيت المال وقدم حله القرآن منهم والحفاظين  
لا لهم في الجراية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دورا وبيهم وقوا ما يرتقون  
وأطبا يعالجون أسقامهم وأسعدهم وشهواتهم ما لم يؤذ ذلك الى اسراف في بيت  
المال واعلم ان الناس اذا اطوا استحقاقهم وأفضل امانهم لم يرهم ولم تطلب أنفسهم  
دون دفع حوائجهم الى ولاتهم طمعه في نيل الزيادة وفضل الرفق منهم ورجع يبرم  
التصفع لامور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل ذهنه وفكره منها مما تناله به مودة  
ومثقة وليس من رغب في العدل ويعرف محاسن اموره في الصاجل وفضل ثواب  
الاجل كالذي يستقبل ما يتز به الى الله تعالى ويخلص رجه فاكرا لا اذن للناس  
عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حراسك واخضر لهم جناحك وأظهر لهم بشرتك



ولن لهم في المسئلة والالتقي واصطف بغير ذلك وفضل وادأ اهل بيت فاعط بسماحة  
وطيب نفس والتعاس العنيفة والاجر من غير عسر ولا امتنان فان العظيمة  
على ذلك تجارة مريضة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من أمور الدنيا من مضي  
من قبل من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والامم البائدة ثم انصم  
في أحوالك كلها بأمر الله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته  
وسنته وإقامة دينه وكفايه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا إلى سخط الله عز وجل  
واعرف ما يجمع حالك من الاموال ويستقون منها ولا تصبغ حراما ولا تنفق اسرافا  
وأكثر مجالسة العلماء ومشاورة هم ومخالطتهم وليكن هوذا اتباع السق والطمها  
وايثار مكارم معاليها وليحسب أكرم دخلك عليك وخاصتك عليك من اذا  
راى عيبا فلك فلا تختمه هيتك من انما ذلك اليك في سر وأعلامك عافية من النقص  
فان أوتك أنصع أربابك ومطالعك يد لك وانظر عيالك الذين بضررتك وكالك  
فرقت لكل رجل منهم في كل يوم وقد يدخل عليك فيه بكتبه وموامرته واعتدله  
من حوائج حالك وأمره ~~مذكور~~ فيك ثم فرغ لما يورده عليك من ذلك سمك  
وبصر له وفهمك وعقلك ذكر النظر فيه والتدبره ما كان موافقا للعق والحزم فأضه  
واستقر الله عز وجل فيه وما كان مخالفا لذلك فامره الى التثبت فيه والمسئلة  
عنه ولا تفتن على رحمتك ولا على خجركهم عروف نوتيه اليهم ولا تقبل من أحد الا الوفاء  
والاستقامة والعون في أمور المسلمين ولا تصنع المعروف الا على ذلك وتخهم كتابك  
اليك وأكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع أمورك فان الله عز وجل مع  
الصالح وأهلوه وليكن اعلم سبيلك وأفضل رغبته ما فقهه عز وجل رضاه ودينه  
نظاما ولا اله من دونه كينا والذقة مد لا وصلا حوا أنا أسأل الله عز وجل أن يحسن  
حوالي وفوقك ووشدك وكلامك والسلام (من مقدمة ابن خلدون) اعلم أن وظيفة  
السائل ثلاثة المناقضة وتسمى النقض التفسيري والنقض ويسمى الاجمالي  
والمعارضة وهي ثلاثة معاوضة بالمثل والقلب والغير فالسائل ان منع مقدمة الدليل  
بجزء من الشاهد أو مقر وناه فهو المناقضة وأما المنع بالدليل فنقض بان أقام الدليل  
على خلاف تلك المقدمة وان منع نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبلا شاهد  
تلك كبره وذلك الشاهد على نوعين أحدهما أن هذا الدليل بجميع مقدمته غير صحيح  
النقض بالحكم منه في تلك المقدمة لأن المدلول لازم للدليل ونقض الا لازم من المزوم  
لا يمكن فلا يكون نقض المدلول عن الدليل الا بفساده وثانيهما استلزام الدليل  
الحال وذلك لأن الأمور المحققة في الواقع لا تستلزم الحال فاستلزامه الحال لا يكون  
الا لعدم محضه في الواقع ولن منع المدلول بالدليل فهو معارضة والا فكبره ثم وظيفة  
الحلل عند المناقضة اثبات المقدمة المنوطة بالدليل أو بالتبعية عليها أو بإبطال سند

ان كان مساويا او اثباتا مداه دليل آخر واما وظيفته منه لبعض فتى شاهد مداه دليل  
 او اثبات مداه دليل آخر واما وظيفته عند المعارضة فالتزم من الدليل السائل ان يصير  
 المحلل حينئذ كالسائل وبالصحة ان قلت انما كل منع الدليل بنفسه بلا شاهد  
 كلامي ولم يكن منع مقدمته بل دليل مكابر قفا القرقي بينهما قلت ان معنى منع مقدمته  
 هو اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب الدليل عليه فلا يحتاج الى الطلب  
 الى الشاهد بخلاف منع الدليل فان معناه ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته  
 فيصير مداه ولا بد للمدعي من دليل والمستند صيغ ثلاث احداها ان يقول لانسلم  
 هذا لم لا يجوز ان يكون كذا او لانسلم لزم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا او لانسلم هذا  
 كيف كان كذا والحال انه كذا والكلام على السند من المحلل لا يخفى انما ان يكون على  
 سبيل المنع وهو لا يفيد والحال اني بالدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساويا والمنع يلزم  
 من ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلاثة معارضة بالقلب والمثل والمقابلة ان كان دليل  
 المدعى من دليل المحلل الاقل في القلب كما في المناظرات الصائفة للورودى التى  
 يمكن ايرادها على الشيء وعلى نفسه كما يقال الاعم لم يكنوا نسبة زيد وواقع لان الاخص  
 كانه نسبة زيدا وواقع في الواقع او لا فان كان واقعا لزم وقوع الاعم قطعاً وان لم يكن  
 واقعا لزم وقوع الاعم في الجملة والا يكون الاخص مساويا للاعم فلا يكون انحصار  
 خاصا فالسائل قد يظلم او يجبر به الى نقض المدعى بان يقول عدم جوابية زيد  
 واقع لان الاخص كعدم جسيته اما واقع او لا وجوابه اختيار الشق الثاني لان عدم  
 وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم لجوان فان لا يقعا وان كانت صورة كصورته  
 بان كانا من الشكل الاول مثلاً فبالمثل والافعال غير هذا خلاصة ما ذكره وافي  
 فن المناظرة فن اراد التفصيل واستيفاء الفن فليرجع الى رسالة حسين افندى وتقرير  
 القوانين لجبا قلى زاده رحمة الله تعالى والسلام (المناظرة) هي النظر بالبصيرة  
 من الجانبين في النسبة بين الشئين اظهارا للصواب وقد يكون مع نفسه (والجادة)  
 هي المناظرة في المسئلة العلمية لازام انحصار سواء كان كلامه في نفسه فاسداً او لا  
 واذا علم بقسا كلامه وصحة كلام خصمه تنازعه فهي المكابرة ومع عدم العلم بكلامه  
 وكلام صاحبه تنازعه فهي المعادة (والمغالطة) هي قياس من كتب من مقدمات  
 شبيهة بالحق وتسمى مسطرة او شبهة بالحق مقدمات المشهورة وتسمى مشاقبة واما  
 المناظرة فهي منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه او بعده والاو اما منع  
 مجزئ ومن نحو كسر مستند المنع او مع ذكر المستند وهو الذي يكون المنع مبني عليه  
 كانسلم ان الاعم كذا ولم لا يجوز ان يكون كذا او لانسلم كذا وانما يلزم هذا لو كان  
 الاعم كذا ويسمى ايضا بالنقض التفصيلي عند الجدليين والثاني وهو منع المقدمة  
 بعد تمام الدليل اما مع منع الدليل ايضا بنا على مختلف حكمه في صورة بان يقال

ما ذكر من الدليل غير صحيح لظلم حكمه في كذا فالتعريض الاجمالي لا وجه له  
 فيه غير معينة بمقدمة من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بما ينشأ  
 ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالمعارضة فيقول المعارض المستدل في صورة  
 المعارضة ما ذكر من الدليل ان دل على ما تدعيه فعدى ما ينشأ أو يدل على  
 نقيضه وبقيته بطريقه فيصير المعارض بما يتدلى والمستدل معترضاً وعلى المستدل  
 المشروع دليل المدفع لما عترض به عليه بدليل يسلم له دليله الاصل ولا يكفيه المنع  
 الجرد كما لا يمكن من المعارض بذلك فان ذكر المعارض المستدل دليلاً آخر منع ثباتاً  
 قبل تمام الدليل وتارة بدفعه وهكذا يستمر الحال مع منع المعارض ثباتاً وابطالاً  
 ودفع المستدل لما يورد عليه الى أن يفهم أحدهما آخر وأما في صورة المناقضة فان  
 أقام المعارض دليلاً على استقاء المقدمة فادعى حجج المذكورين في خص بالان المعارض  
 غصب منصب المستدل فلا يصح له المحققون من أهل الجدل لاستلزامه الخطأ  
 في البحث فلا يصح الجواب وقيل يصح ويستحق المعارض به جواباً والمناقضة  
 الأصل على عاين في علم الجدل هي تعلق أمر على منتهى إشارة الى استحالة وقوعه  
 كقوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط والمعارضة في اللغة عبارة  
 عن المقة على دليل المدافعة والمدافعة يقال فلان ابن معارضة أى يقابله بالدفع  
 والمنع ومنه تنحى المواضع ووارض وفي الاصطلاح تسليم دليل المائل دون مدلوله  
 والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه المعارضة نوعان معارضة ظاهرة  
 وهي المصطلح المذكور ومعارضة منافية وهي المقابلة بتعريض المائل معيت  
 بذلك لتعريض ابطال دليل المائل ومن شرط تحقق المعارضة المساواة والامانة  
 بين الدليلين في الثبوت والقوة والمساواة بين حكمهما واتحاد الوقت والجهة والمحل  
 فلا يتحقق التعارض في الجمع بين المحل والحركة والنفي والاثبات في زمانين في محل  
 واحد أو في محلين في زمان واحد لانه متعقوب وكذلك لا تعارض عند اختلاف الجهاتين  
 كأنهى عن السبع وقت النداء مع دليل الجواز وان اجتمعت هذه الشروط وتعد  
 التفضل من التعارض بهذا الطريق نظران كأنهما يتحمل أحدهما على القيد  
 والاخر على الاطلاق أو يحمل أحدهما على الكل والاخر على البعض دفعا لتعارض  
 وان كانا حين يتحمل أحدهما على القيد والجواز على ما ذكرنا وان كان أحدهما  
 خاصاً والاخر عاماً يقتضى الخاص على العام هذا بالاجماع دفعا لتعارض وفي جميع  
 الجوامع يحصل من التمييز المعارضين ستة وثلاثون نوعاً لانه لا يتخلو تماماً أن يكونا  
 عامين أو خاصين أو أحدهما عاماً والاخر خاصاً أو كل واحد منهما عام من وجه وخاص  
 من وجه فهذه أربعة أنواع ~~كل~~ منها يتقسم ثلاثة أقسام لانها إما تمام معلومان  
 أو ظنونان أو أحدهما معلوم والاخر ظنون يحصل اثنا عشر وكل منهما إما أن يعلم

تقدمه أو تأخره أو يجعل في فصل ستة وثلاثون والمناقضة في البدع تعليق الشرط  
على تبيين ممكن ومستحيل ومما دام المتكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق  
في عدم وقوع الشرط فكان أن المتكلم ناقض نفسه في الظاهر كقول

وانك سوف تحكم أو تباهي • اذا ما شئت أو شاب الغراب

لأن مراده التعليق على الثاني وهو مستحيل دون الأول الذي هو ممكن لأن القصد  
أن لا تحكم أياً من كليتي أي البقاء رجحه الله (أسماء الشهور العربية في الجاهلية)  
المؤخر المحرم ناجر مقرر شوان كشذا شهر ربيع الأول بصلاته كغراب وربعان  
شهر ربيع الآخر حينئذ كأمير سكيت وبالام فيهما اسمان يجادى الأولى  
والأخرة التي ذكرى وبالام اسم يجادى الأخيرة الأصم وجب لانه لا ينادى فيه  
بأصحابه وبالفلان العاذل اسم شعبان فأتى بالام شهر رمضان الوعل اسم شوال  
ورنه اسم ذي القعدة برك كغراب اسم ذي الحجة كلها معص من القاموس (أسماء الأيام)  
ومسكات العرب نسجى يوم الاثنين أهون في أسمائهم القديمة أنشدني أبو سعيد قال  
أنشدني ابن دريد بعض شعراء الجاهلية

أوتل أن أعيش وأتقوى • بأول أو بأهون أو بجار

أم التلى ديار أم فيرى • بمونس أو عروبة أو شار

من المصالح الجوهرى في موت (أسماء خيل السباق العشرة)

وهي مصل وبجل نالو • والبارع المرنج بالسؤال

ثم حنق عاظم مؤتل • ثم السكيت والآخر الفضل

من حياة الحدوان الدميرى الفضل الذي هي في الحلبة آخر الخيل قال أبو الغيث  
أوله الجلى ثم المصلى ثم الملى ثم العاطف ثم المرنج ثم المؤتل ثم الحنق  
ثم العاطف ثم السكيت وقد يشذو ويقال سكيت وهو الفضل والقاشور أيضاً  
من العشر المعدودات وما جاء بعد ذلك لا يعتد به كذا ذكره الجوهرى في مادة فضل  
وسكت وصل وقشر ولم يذكر الملى بالسين في مادة سلا وما ذكره الدميرى كما نراه  
(قداح الميسر العشرة) قال محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنق الرازى في شرح  
القائمة التاسعة عشرة من شرح المقامات الجريفة وقد كتبت جعلت قداح الميسر  
العشرة مرتبة في ثلاثة أسيات وهي

القذ والتوأم والرقيب • والجلس ثم النافس المعيب

ومصل ثم الملى الأعلى • وبمسده ثلاثة تقيب

وهو السقيم بعده المتعب • والوفد فاحظ هكذا الترتيب

فالاول الفسد والتعب واحد من الجوزور والثاني التوأم وله نصيبان والثالث الرقيب  
وله ثلاثة والرابع المجلس وله أربعة والخامس النافس وله خمسة والسادس في التظلم

مبيالاته اختلف فيه فقيل هو الرابع وقيل هو الخامس فلما ثبت له المرتبة الخامسة  
 يقف دونه نقص والسادس المسبل بكسر الهمزة والفتح والسايع المعلى وله سبعة وهو  
 أعلاها ثم انشأ من السابع والعاشر عروسة لانصيبها وصداقها يضررون الجزور  
 ويحرقونه عشرة أبراء وقيل ثمانية وعشرين جزاً ويجمعون القديح العشرة  
 ويضعونها في الرابة وهي شبيهة بالكذابة ويحببونها ثم يضعونها في يد الحاكم فيخرج  
 واحداً واحداً على اسم واحد واحد من الجماعة فيأخذ كل واحد من أبراء الجزور  
 بقدر قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثة العروسة عزم ثمن الجزور وكانوا يطعمون  
 اللحم القتر بعد ذلك ولا يرون أكله ويبيعون من لا يدخل عليهم في المجلس ويسعون به ما  
 وهذا هو اليسر وهو قمار العرب انتهى وحديث في شروح الكشاف والبيضاوي  
 عند تفسير قوله تعالى إنما نحر والمسر والآنصاب والآنلام رجس من عمل الشيطان  
 الآية والتدحج السهم قبل أن يراش ويركب فيه النمل وصحان لاهل الجاهلية  
 سهام مكتوب على بعضها أمر في ربي وعلى بعضها نهاني وبني والثالث ففصل فإذا خرج  
 الآخر مضوا على ما قصدوا من فعله وإذا خرج الناهي يجنبوا عنه وان خرج القتل  
 أبالو حاتانيا وذلك حرام في الشرع لقوله عز وجل وأن تستشهروا لألزام  
 والاستقسام بينهم وما ذكرناه وهو استعمال من القسم فكأنهم كانوا يطبلون بها علم  
 ما قسم لهم وما لم يقسم كذا في البيضاوي وغيره من التفسير وجعلناكم شعوبا وقبائل  
 المشب الجع العظيم المتسجون إلى أصل واحد وهو يجمع القبائل والقبيلة فيجمع  
 الصائرو والعمارة فيجمع البطون والبطن فيجمع الأغاذ والنفذ فيجمع الفصائل  
 فخرية مشب وكافة قبيلة وقريش عمارة وقصى بطن وحاشم نفذ وعباس فضيلة وقيل  
 الشعوب بطون القسمة والقبائل بطون العرب من البيضاوي (الشعب) بزنة  
 المضرب والعمارة بفتح العين وقد تكسر وما ذكره في ترتيب القبائل مما اتفق عليه أهل  
 القسب والقصة وقوله وقيل الشعوب بطون القسمة الخ وانما خص بهم لكثرته انتسابهم  
 وتفرقت ألسنتهم وأغلبت الشعوب على القسمة قبل لمن غفل القسمة على العرب شعوب  
 بالضم فتسب إلى الجمع كأنصارى من حاشية الشهابي (حكايمة سواد بن قارب  
 مع رثبه الجني) روى أصحاب السير عن محمد بن كعب القرظي قال بينا هم من الخطباء  
 رضي الله عنه جالس إذ مر به رجل فقيل يا أمير المؤمنين هذا سواد بن قارب الذي آفاه  
 رثبه يظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقال له ما أنت عليه من الكهانة  
 فغضب فقال له ما جبان الله ما كآ عليه من الشرك أعظم مما كنت عليه فأخبرني  
 بآياتك رقيب له هو والنبي صلى الله عليه وسلم قال بينا أنا ذات ليلة نائم إذ أتاني  
 فضر بني برجه وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مني فأتاني وأقبل أن كنت تعقل أنه  
 قد بعث رسول من لؤي بن غالب يدعوني إلى الله وإلى عباده ثم أتشد

جئت الجبّ ونظلاهما • وشدها العيس بأقساها  
تهوى الى مكة تبقى الهدى • مصادق الجبّ ككذابها  
فارحل الى الصفوة من هاشم • ليس قدامها كاذباها  
قلت دعني أنام فانى أصبحت ناصا قلا كانت الليلة الثالثة أنانى فخر بنى برجله وقال  
قديسا واد بن غارب فاسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لوى  
ابن غالب يدعوا الى الله والى عبادته ثم أنشأ يقول

جئت الجبّ ونظلاهما • وشدها العيس بأقساها  
تهوى الى مكة تبقى الهدى • مأمونو الجبّ ككذابها  
فارحل الى الصفوة من هاشم • ليس قدامها كاذباها  
قلت دعني أنام فانى أصبحت ناصا قلا كانت الليلة الثالثة أنانى فخر بنى برجله  
وقال قم يا سواد بن غارب واسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من  
لوى بن غالب يدعوا الى الله والى عبادته ثم أنشأ يقول

جئت الجبّ ونظلاهما • وشدها العيس بأقساها  
تهوى الى مكة تبقى الهدى • مظاهر الجبّ ككذابها  
فارحل الى الصفوة من هاشم • واسم بيقك الى راسها  
قال فرحلت فائقى وأتيت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حوله  
فأنشأت أقول

أتانى نجي بين هذه ورقعة • ولم ألتقي قد بلوت ككاذب  
ثلاث ليال قوله • كل ليلة • أتاك رسول من لوى بن غالب  
فشمرت عن ذيل الازار ووسطت • بين المذهب الوجناء بين السباب  
فأشهد أن الله لا ريب فيه • وأنت مأمون على كل غائب  
فكن لي شفيعا يوم لا ذنة أنة • بغير قبيلة من سواد بن غارب

قال ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بمقالتي فوثب عرو بن الخطاب ورضي  
الله عنه فالتزمه وقال كنت أشبهى أن أسمع هذا الحديث منك فهل يأتيك اليوم قال  
أما منذ أت القرآن فلا من أنوار الربيع في أنواع البديع وقد وابتها في كتب السير  
وغيرها وذكرها الصلاح الصفي في شرح لامية الهمم ولم أرها في العصمين وغيرهما  
من الصحاح الستة

الرسالة المسماة بالرسالة الفلسفية المودعة في الفصل الثالث من كتاب خواص  
العقائد من احباء العلوم للقرن الى قدس سره

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذى ميز عبادة السبينة بأنوار اليقين • وآثرها  
الحق بالهداية الى دعائم الدين • وبيّنهم زيج الزائعين • وضلال المخذلين • ووقفهم

لا اقتداء بسيد المرسلين • ومقدمهم لتأسي بحسبة الاكرمين • ويسر لهم اقتفاء آثار  
 السلف الصالحين • حتى اعتصموا من مقتنيات العقول بليل السنين • ومن سمر  
 الاولين وعقائدهم بالهيج المين • فجاءوا في القول بين نتائج القول • وقضايا الشرح  
 المتقول • وتفقروا ان التعلق بمقصد وابه من قول لا اله الا الله محمد رسول الله  
 ليس له طائل ومحصول • ان لم تصفق الاحاطة بما تدور عليه الشهادة من الاقطاب  
 والاصول • وعرفوا ان كافي الشهادة على ايجازها تضمن اثبات الاله واثبات  
 صفاته واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول • فلهذا ان شاء الايمان على هذه  
 الاركان وهي اربعة ويدور كل ركن على عشرة اصول ( الركن الاول )  
 في معرفة ذات الله ومداره على عشرة اصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه  
 وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأنه ليس بمتما بجهة ولا مستقر على  
 مكان وأنه مرقق وأنه واحد ( الركن الثاني ) في صفاته و يشتمل على عشرة اصول وهي  
 العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدًا جميعا بسيما متكاملا مغزا من حلول الحوادث وأنه  
 قديم الكلام والعلم والارادة ( الركن الثالث ) في أفعاله تعالى ومداره على عشرة  
 اصول وهي ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنه سامع • تستسبب للعباد وأنها  
 مراقة لله تعالى وأنه متفضل بالخلق وأنه تبارك • يلف ما لا يطاق وله بالام البرى •  
 ولا يجب عليه رعاية الاصلح وأنه لا واجب الا بالشرع وأن بعينه الانبياء جاترة  
 وأن نبوته نبينا عليه السلام ثابتة مؤيدة بالمعجزات ( الركن الرابع ) في السميات وهي  
 اثبات الحشر وعذاب القبر وسؤال من • يمر وتكبر والمبران والسرراط وخلق الجنة  
 والنار واحكام الامامة ( فالركن الاول ) عن اركان الايمان معسرفة  
 ذات الله تعالى ومداره على عشرة اصول ( الاصل الاول ) معرفة وجوده تعالى  
 وأولى ما يستضاه به من الانوار وبذلك من طريق الاعتبار ما أرشد اليه القرآن  
 فليس بعنبر يسكن الله يان وقد قال الله تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبيل  
 أو تادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا منكم سياتا وجعلنا الليل لياحا وجعلنا النهار مباحا  
 وبينا فوفركم سبعا مشددا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المصبرات ماء فنجيا  
 لخصر به جبابرة وجاتنا الفضا وقال تعالى ان في خلق السموات والارض  
 واختلاف الليل والنهار والفلق التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله  
 من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ونفس الرياح  
 والاصحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وقال تعالى ألم تروا كيف  
 خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله بخلقكم  
 من الارض بان ما بعددكم فيها ويخبر بكم اخرا قال تعالى أفرايتم ما تقومون  
 أنتم تعملونه أم نحن الخالقون الى قوله نحن جلدناها مرة مكررة ومناعا لمحقورين

فليس يخفى على من معه أدنى حسكة إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار  
تسلره على جهائب خلق الله في الارض والسعوات ودائع فطرة الحيوان والنبات  
أن هذا الامر العجيب والتركيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل  
يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تحفيز ومصرفة  
بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى في آياته شك فاطر السموات والارض يقولها ذابعت  
الانبياء كاهنهم حوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما أمر والاليعبد والله  
مخلصهم الى الدين وما أمر وأن يقولوا النسا له والعالَم فان ذلك كان عجبا ولا فطرة  
مقولهم من مبدائهم وفي عنقوان شبابهم ولذلك قال الله تعالى وثني سألتهم من  
خلق السموات والارض يقولون الله فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يفي  
عن اقامة البرهان وكذا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالاطلاق النظار تقول من  
بداية العقول ان الحوادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب محدثه والعالَم حادث فاذا  
لا يستغنى في حدوثه عن سبب أمّا قولنا الحوادث لا يستغنى عن سبب بخلافه فان كل  
حادث فهو متضمن بوقت يجرى في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاخصاصه بوقته  
دون ما قبله وما بعده يقتضيه بالضرورة الى المنعص واما قولنا العالم حادث فبرهانه  
ان اجسام العالم لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يتخلو من  
الحوادث فهو حادث وفي هذا البرهان ثلاث دعوى الاولى ان الاجسام لا يتخلو  
عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبداهة والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل  
واقترار فان من عقل جسمه لا ساكنا ولا متحركا كان ثقل الجهل وأكبا ومن نهج العقل  
ناكبا والذنية قولنا انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما  
بعد البعض وذلك محض شاهد في جميع الاجسام ومالم يشاهد فممن ما كن الا والعقل  
فاض مجاوز حركته وما من متحرك الا والعقل فاض مجاوز سكونه فالطارئ  
هما حادث لطرائقه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سبق  
برهانه في اثبات بقاء الصانع والثالثة قولنا ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث  
وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها وما لم تنقض تلك  
بجملتها لا تنتهي التوبة الى وجود الحادث الحاضر في الحال وانقضاء ما لانهاية في محال  
وانه لو كان لثلاث دورات لانهاية لها لكان لا يتخلو احداهما من أن تكون  
شغعا أو ورا أو شغعا وورا جميعا ولا شغعا ولا ورا ومحال أن تكون شغعا  
وورا جميعا ولا شغعا ولا ورا فان ذلك جمع بين النفي والاثبات ادنى اثبات أحدهما  
نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن تكون شغعا لان الشغع يسير ورا  
بزيادة واحد فكيف يسير ورا واحدا مع أنه لانهاية لاحدها فيفصل من هذا ان  
العالم لا يتخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان اقتضاه الى الحدث



من المدرك بالضرورة (الاصل الثاني) العلم بأن الباري تعالى قدّم لم يزل أقول  
ليس لوجوده أول بل هو أول كل شئ وقبل كل ميت حي وبرهانه انه لو كان حادثا  
ولم يستغن قد عيلا لا يقتضيه أيضا الى محدث واقتضى محدثه الى محدث ولتسلسل  
ذلك الى غير نهاية وما تسلسل لم يحصل أو ينتهي الى محدث كقديم هو الأول وذلك  
هو المطلوب الذي يمينه صانع العالم وبازنه ومحدثه ومبدئه (الاصل الثالث)  
العلم بأنه مع كونه أزليا أبدى ليس لوجوده آخر فهو الأول والاخر والظاهر والباطن  
لان ما ثبت قدمه استحصال عدمه وبرهانه انه لو افترض عدمه لكان لا يتخلو ما أن بعدم  
بنفسه أو بعدم بضاده ولو جاز أن بعدم شئ يتصور دواءه بنفسه لجاز أن يوجد شئ  
بنفسه فكيف يحتاجه طرمان الوجود الى سبب كذلك يحتاج طرمان الله الى سبب  
وباطل أن بعدم بعدم بضاده لان ذلك المعدم لو نزل قد عيلا لا يتصور الوجود معه  
وقد ظهر بالاعين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده  
وان كان الضد المعدم حادثا كما كان محالا اذ ليس الحادث في ضده حتى يقطع وجوده  
بأولى من المعدم في ضده الحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع أهون من المنع  
والقديم أقوى من الحادث (الاصل الرابع) العلم بأنه ليس يجوز تخصيص بل يه الى  
ويتقدس من مناسبة الخيز وبرهانه ان كل جوهر متغير فهو مختص بغيره ولا يتخلو من  
أن يكون ساكنا أو متحركا عنه ولا يتخلو من الحر ~~مستحقة~~ والسكون وهما حادثان  
وما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهرا متغيرا قديم ~~لكن~~ كان يعقل قدم  
جواهر العالم فان سماه سم جوهرا ولم يرد به التخصيص ان شغلنا من حيث العلم بالاسم  
حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من الجواهر اذ الجسم  
عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرا انحصر ما يجبر بطل كونه  
جسما لان كل جسم مختص بخصيص ومركب من جوهر وجوهر ويستحيل تخلوه عن  
الاقتراق والاجتماع والحر ~~مستحقة~~ والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحوادث  
ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم جاز أن يعتقد الهيئة والمقدار وهذه سمات  
الشمس والقمر وأشباههم من اقسام الاجسام فان تجايرهم متعبر على نجاسة  
جسمان غير ارادة التأليف من الجواهر كن ذلك غلط في الاسم مع الاصابة في نفي  
معنى الجسم (الاصل السادس) العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل  
لان العرض ما يحل في الجسم وكل جسم فهو حادث ويكون محله موجودا له فكيف  
يكون حال في الجسم وقد كان موجودا في الازل وحده ولاء عنه غيره ثم أحدث  
الاجسام ولا عرض بعده ولانه عالم قادر مريد نال كمالا في بيانه وهذه الاوصاف  
تستحيل على الاعراض بل لا تنقل الا لوجود قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل  
من هذه الاصول انه قائم موجود بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم

كله جواهر واهراض وأجسام فاذا لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء بل هو القويم الحي  
الذي ليس كشيء شيء وأنى يشبه المخلوق خالقه والمقدور والمصور ومقدره ومصوره  
والاعراض والاجسام ~~ص~~كلها من خلقه ومنعه فاستحال القضاء عليها بماثلته  
ومشابهته (الاصل السابع) العلم بأن الله تعالى منزلة الذات عن الاختصاص بالجهات  
فإن الجهة أتم فوق وأما أسفل وأما بين وأما شمال أو قدام أو خلف وهذا بالجهات  
هو الذي خلقها وأحد مبادئها خلق الإنسان وخلق له طرفين أحدهما يعقد على  
الأرض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس  
واسم السفلى لما يلي جهة الرجل حتى إن الفل الذي تدب متسككة تحت السفن  
تنقلب جهة الفوق في حقها فتعسا وان ~~ص~~مكان في حقا فوطا وخلق للإنسان اليدين  
أحدهما أقوى من الأخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى والشمال لما يقابله  
وسمى الجهة التي تلي اليمين يمينا والأخرى شمالا وخلق له بائنين يبصر من أحدهما  
ويتحرك إليه فحدث اسم القدام للجهة التي تتقدم إليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله  
فالجهات حادثة بعدوث الإنسان ولولم يخلق الإنسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا  
كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة فكيف كان محتما في الأزل بجهة والجهة  
حادثة أو كيف صار بجهة بعد أن لم يكن بأن خلق العالم تحته وتعالى أن ~~ص~~يكون  
له تحت أو تعالى أن يكون له رجل والنحت عبارة عما يلي جهة الرجل فكل ذلك مما  
يستحيل في العقل لأن المعقول من كونه بجهة أنه محض بجزء اختصاص بالجوهر  
أو محض بالجوهر اختصاص بالعرض وقد ثبت استحالة ~~ص~~كونه جوهر أو عرضا  
فاستحال كونه محتما بجهة وإن أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطاً في الاسم  
مع المصادمة على المعنى ولأنه لو كان فوق العالم كان محاذياً له وكل محاذٍ له م  
أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير يحوج إلى مقدور وتعالى عنه الخالق  
المدير فاما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء فهو لانتها يقبله للدعاء بجهة أيضاً  
إشارة إلى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيهها بقصد جهة العلو على صفة  
المجد والعلو فانه تعالى فوق كل موجود بالغير والاستيلاء (الاصل الثامن) العلم  
بأنه تعالى مستوعب عرشه بالمعنى الذي أرادته تعالى بالاستعواء وهو الذي لا يشاقق  
وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدود والقناء وهو الذي لا يبدأ بالاستواء إلى  
السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان وليس ذلك إلا بطريق  
الفهر والاستيلاء كما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق \* من غير سيف ودم مهوراق

فاضطرب أهل الحق إلى هذا التأويل ما اضطرب أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى وهو  
معكم أيما كنتم إذ جعل بالاتفاق على الإحاطة والعلم وحل قوله صلى الله عليه وسلم

قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن على القسوة والقهر وجعل قوله صلى الله  
 عليه وسلم الحجر الأسود بين الله في أرضه على التشرية وإكرامه لأنه لو ترك على ظاهره  
 لزم منه الجهل فكذلك الاستمرار لو ترك على الاستمرار والتمكن لزم منه كون المتكلم  
 جسما مع الله على عرشه أو كبرا وصغورا وكل ذلك محال وما يؤدى إلى الجهل فهو  
 محال (الأصل التاسع) العلم بأنه تعالى مع كونه مفزعا عن الصورة والقدار مقدسا  
 عن الجوهريات ولا قطار مرئي بالابصار والأبصار في الدار الآخرة لقوله تعالى وجوه  
 يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ولا يرى في الدنيا قصد بالقوله تعالى لا تدركه الأبصار  
 وقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام إن تراني وليت شعري وكيف عرف  
 المعتزل من صفته رب الأرباب ما بهله موسى عليه السلام أو كيف سأل موسى الرؤية  
 مع كونه محالاً ولا يعلم الجاهل بذوى البعد والاهواء من الجاهل بالغيبة الأولى من  
 الجهل بالآينية وأما وجه اجراء الرؤية على الماهية فيرى في الماهية أن الله تعالى  
 فوج كشف وعلم الإله أتم وأوضح من العلم فإذا جازت العلم به وليس في جهة جازت  
 الرؤية وكما يجوز أن يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم حازن براء الخلق من غير مقابلته  
 وبما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى ذلك من غير كيفية وصورة  
 (الأصل العاشر) العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك له فرد لا تقبل انفراد بالخلق  
 والابداع واستبداد باليجاد والاختراع لا مثل له يساهمه وبإياديه ولا ضده يشافعه  
 ويشاويه وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الله لفسدننا ويايه أنه لو كانا  
 اثنين أو أربابا أحدهما أمر أو الثاني أن كان معطرا إلى ما عده من هذا الثاني  
 مشهور عاجز أن يفسل يكن الها قادرا وأن كان قادرا على شأفته ومدافعة كان الثاني  
 قويا قاهرا والاول ضعيفا قاهرا فليس يكن الها قادرا (الركن الثاني) العلم بصفات الله  
 تعالى ومداره على عشرة أصول (الأصل الاول) العلم بأن صفات العلم قادرواته  
 تعالى في قوله وهو على كل شيء صادق لأن العالم عندكم في صفته مرتب في صفته ومن  
 رأى ثوبا من ديباج حسن النسيج والتأليف متناسب التطريز التطريف ثم توهم  
 أنه صدر نسجه من ميت لا استطاعة له أو نسيان لا قدرة له كن منصفه من غير  
 العقل ومخترط في صفات أهل الغباوة والجهل (الأصل الثاني) العلم بأنه تعالى عالم  
 بجميع الموجودات ومحيط بجميع أشكالها وقوات لا يعجز عن علمه متفقا لذرة  
 في الأرض والسموات صا في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشدا في صدقه بقوله  
 لا يعلم من خلق وهو الغني عن الخلق أشهدك الاستدلال بالخلق على العلم لأنك  
 لا تتعجب في دلالة الخلق على الخلق والصنع المزيين بالترتيب ولو في الشيء الخفي الخفي  
 على علم الصانع بصفاته القريب والترتيب فما ذكره الله عز وجل هو انتهى  
 في الهداية والترتيب (الأصل الثالث) العلم بكونه حيا فان ثبت علمه وقدرته

تثبت الضرورة سبحانه ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر دين أن يكون حيا لجاز أن يشك  
في حياته الحيوانات عند ترقده على الحركات والسنكات بل في حياة أرباب الحرف  
والصناعات وذلك انقماش في حجر قائلها لآلات (الاصل الرابع) التي تكونه تعالى مرصدا  
لا قائله فلا موجود الا وهو مستند الى حقيقته ومصدر عن ارادته فهو المبدئ المعبد  
والفعال لما يريد وكيف لا يكون مرصدا او مستكليا فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه  
ضده وما لا ضده أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه عليه وعده والقدرة تتناسب الضدين  
والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين ولو أخفى  
العالم عن الارادة في تخصيص المعلوم حتى يشال انما يوجد في الوقت الذي سبق العلم  
بوجوده لجاز أن يفنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده  
(الاصل الخامس) أنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هوائ جس الضعيف وخفايا  
الوهم والتفكير ولا يتدغم سمعه صوت ديب النملة السوداء في البلية الظلماء على  
الصفرة وكيف لا يكون سميع بصير او السمع والبصر كمال الاشياء وليس ينقص  
فكيف يكون الخلق أو كل من الخلق والمصنوع أو شرف وأهم من الصانع وكيف  
تعدل النفس مهما وقع النقص في جنبه والكمال في خلقه ومنعه أو كيف تستقيم  
حجة ابراهيم عليه السلام على أبيه اذ كلن يعبد الاصنام جهلا وبغا فقال له لم تعبد  
مالا لا يسمع ولا يصبر ولا ينفى عنك شيئا ولو انقلب عليه ذلك في معبوده لاصبحت حجته  
داحضة ودلائله باطلة ولم يصدق قوله تعالى وتلك جنتنا أتيناها ابراهيم على قومه  
وكما عقل كونه تعالى فاعلا بلا جرحه وطا بلا قلب ودماغ فليعلم ~~مستكونه~~ به سيرا  
بلا حدة وبهما بلا اذن اذا لفرق بينهما (الاصل السادس) أنه مستكمل بكلام وهو  
وصف قائم بذاته ليس يحرف ولا صوت بل لا يشبه كلام غيره كالا يشبه  
وجود وجود غيره فالكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا  
للدلالات كما يدل عليها تارة بالحر كالت والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من  
الانبياء ولم يتبس على جهلة الشعراء حتى قال قائلهم

ان الكلام لفي القواد وانما \* جعل اللسان على القواد دليلا

ومن لم يعقله عقله ولانها مجراء من أن يقول لاني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي  
الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكيف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن التقديم  
سبلة محاليس قبله شيء وأن الباء قبل السين في قوله بسم الله فلا يكون السين المتأخر  
عن الباء قدما فقه من الالتفات اليه قلبك وقه سر في ابعاد بعض العباد ومن ضل  
الله فله من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الحديث كلاما ليس  
بصوت فبيلتكر أن يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل أن يرى  
ماليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم يره غيره فليعقل في حاسة السمع

ما عقله في حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد وهو علم بجميع الموجودات  
 فليقتل صفته واحدة لذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارة وان عقل كون  
 السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحمولة في عقد دار  
 ذرّة من القلب وان كل ذلك حرفي في مقدار عذبة من المدد من غير أن تحمل ذات  
 السموات والجنة والنار في الحقيقة والورقة فليقتل كون السلام مقروا بالالكسنة  
 محمول على القلوب مكتوب في المعاصم من غير حمل ذات الكلام بها اذ لو حمل  
 ذات الله تعالى يكتب اسمه في الورق لحل ذات النار يكتب اسمها في الورق ولا يحرق  
 (الاصل السابع) أن كلامه القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته من نعوت القدم  
 اذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث واختلقت التفسير بل يجب له صفات من نعوت  
 القدم ما يجب لذات فلا تعتبره التغيرات ولا تحلها الحوادث بل لم ير في قدمه موصوفا  
 بمعامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزعا من تغير الحالات لا يحمل الحوادث  
 لا يتخلو عنها ولا يتخلو من الحوادث فهو حادث وانما ثبتت الحدوث بالحدوث لا بجسام  
 من حيث تعرضها للتغيير وتقلب الاوصاف فكيف يكون خلفها مشار كلها  
 في قبول التغيير ويتنى على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وانما الحوادث هي الاصورات  
 الدالة عليه وكما عقل قيام طلب التعلم وارادته بذات الواو قبل أن يخلق ولده حتى  
 اذا خلق ولده وعقل وخلق الله علميا بل قلب أبيه من الطلب صاوما واورا بذات  
 الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده فليقتل قيام الطلب  
 الذي دل عليه قوة تعالى اخلاص فليقتل ذات الله تعالى ومصدر موسى عليه السلام  
 مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت في معرفة بذلك الطلب وسبق لذلك الكلام القديم  
 (الاصل الثامن) أن علمه قديم فلم يرل عالما بذاته وصفاته وما بعده من مخلوقاته  
 ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكنته وقوة باله لم الا زل  
 اذ لو خلق لما علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم بتقدير احتي طلعت  
 الشمس (كان قديم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم بتقدير احتي طلعت  
 آخره هكذا ينبغي أن يفهم قديم علمه تعالى (الاصل التاسع) أن ارادته تعالى قديمة وهي  
 في القدم ما علق بذات الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفقه في العلم الا زل  
 اذ لو كانت حادثة لتصور محال للحوادث ولو حدثت في غير زمانه لم يكن هو مريد أمها  
 كما لا تكون أنت ممتزج كاحد كذا في ذاتك وكيف قدرة وكيف ما قدرت فيه تفر  
 حدودها الى ارادة أخرى وكذا الارادة الأخرى تنفذ الى أخرى وينسأل الاصرالى  
 غير نهاية ولو لم يكن ان تحدث ارادة بتقدير ارادة بل لا زل أن يحدث الله مريد ارادة (الاصل  
 العاشر) أن الله تعالى عالم يعلم حتى تهيئة قادر بقدره مريد ارادة متكامل بكلام جميع  
 يسمع بصير بصيرة هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول الناقل عالم بلا علم

كقوله غنى بلامال وعلم بلاعالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمان  
 كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور تعالى بلا قتل ولا قتل ولا يتصور قتل بلا قاتل  
 ولا قتل فكيف يتصور عالم بلا علم وعلم بلا معلوم ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة  
 متلازمة في العقل لا يتفكك البعض منها عن البعض فمن جؤز انفكاك العالم عن العلم  
 فليجوز انفكاك كنه المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين ههنا الاضافات  
 (الركن الثالث) العلم بأفعال اقمته تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول)  
 العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق سواه ولا يحدث الاياه  
 خلق انطلق ومنعهم وأوجد قدرتهم وسر كتمهم لجميع افعال عبادهم مخلوقة ومتعلقة  
 بقدرته تصديقه في قوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون وفي قوله وأسرأ  
 قلوبكم وأجهروا به انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أمر  
 العباد بالقرآن في أقوالهم وأسرارهم وأفعالهم لعله يوارد أفعالهم واستدل على  
 العلم بالخلق وكيف لا يكون خالق الفعل الصدوق بذاته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة  
 بمر كات أبدان العباد فالمر كات متعاقبة وتعلق القدرتها ذاتها الذي يقصر بقصر  
 تعلقها عن بعض المركات دون بعض مع تماثلها أو كيف يكون الحيوان مستعبدا  
 بالاختراع ويسد من العنكبوت والتعل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات  
 ما يغير فيه عقول ذوي الالباب فكيف اتفردت هي باختراعه دون رب الارباب  
 وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر عنها من الاكتساب هيئات هيئات ذلت المخلوقات  
 وتفرد بالملك والملكوت جبار السموات (الاصل الثاني) أن افراد الله تعالى  
 باختراع مركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب  
 بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار أما القدرة فوصف  
 للعباد وخلق للرب جل جلاله وليس يكسبه وأما المركات فخلق للرب ووصف للعباد  
 وكسبه فاما خالقات بقدرته وهي وصفه فكانت للمركات نسبة الى صفة أخرى تسمى  
 قدرة فسمي باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف يكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يترك  
 التفرقة بين المركات المقدورة والضرورة وكيف يكون خلقاً للعباد وهو  
 لا يبيح عملاً بتفصيل أجزاء المركات المكتسبة وأعدادها واذباط الطرقات لم يبق  
 الا الاقتصاف في الاقتصاف وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدره العبد  
 على وجه آخر من التعلق بغير عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور  
 أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله في الازل كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع  
 حاصلها وهو عند الاختراع متعلق به نوعاً آخر من التعلق فيه يظهر أن تعلق القدرة  
 ليس بمحصور ما يحصل المقدور بها (الاصل الثالث) أن فعل العبد وان كان كسبياً  
 للعباد فلا يخرج عن كونه مراداً لله تعالى فلا يجري في الملك والملكوت طريقة عين

ثلاثة فاعلم ولا فتنه فاعلم الا بغض الله تعالى ومعدن تعاراده ومحبته فنه انظر  
 والشر والنفق والضرب والاسلام والكفر والعرفان والكره والقرن والفساد والقراءة  
 والرزق والطاعة والسيان والشر والايان لا راقضا ولا محب لحكمه فضل  
 من ربه اعطى من ربه لا يستل عما يفعل وهم يستلون ويدل عليه من التل قول  
 الامة طاعة من شاء الله كان وما لم يشرأ لم يكن وقوله تعالى ولو شاء لهدى الناس جميعا  
 وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ويدل من جهة العقل اننا لما عصى ونطرا ثم  
 ان كان الله ~~بكرهها~~ لا يريد ها وانما هي جارية على وفق ارادة طيب الله  
 مع انه عدونه تعالى فالحار على وفق ارادة الهدى اكرس الحار على وفق ارادته  
 ظلت شمرى كيف يستخير السلم ان يرد ملك الجباردى الجلال والا كرام الى رتبة  
 لورود اليها رتبة زعيم ضبعة لا تتكشف عنها اذ لو كان ما يستقب له والزم في القرية  
 ا كرمه لا يقره لا تتكشف من زعامته وتبرأ من ولايته والمصيبة هي الغالبة على  
 الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق وهذه غاية الضعف والجهل  
 تعالى رب الارباب من ذلك ملوا كبرائهم هذه اظهر ان افعال العباد مخلوقة تعالى  
 صرح أنهم امرادته فان قيل كيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة  
 وذلك اذا ضرب السيد عبده فعساه السلطان عليه فاعتبر بمر عبده عليه وكذلك  
 السلطان فأراد ان يظهر حقه بأن يأمر عبده بفعل ويحجته بغيره فقال له اسرج  
 هذه المارية بمشهد من السلطان فهو يأمر بما لا يريد اتنا له ولو لم يكن أمر لما كان  
 عذره عند السلطان مقبولا ولو ~~كان~~ ان مر به الاستئذان لكان مر به الهلاك نفسه  
 وهو محال (الاصل الرابع) أن الله متفضل بالخلق والاعتقاع ومقتول بتكليف  
 العباد ولم يكن التكليف والخلق واجبا عليه وقالت الماترة وجب عليه ذلك لحاقه  
 من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والامر والزامى فكيف يتدفق لا يعجاب  
 أو يعرض لزوم وخطاب والمراد بالواجب أحد أمرين اما بالقدر الذي تركه  
 ضررا اما جلا كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله تعالى أو ضررا عاجلا كما يقال يجب  
 على العطشان أن يشرب حتى لا يموت واما أن يراد به الذي عهده يؤدي الى محال  
 كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عهده يؤدي الى محال وهو أن يصير العلم بهلا  
 فان أراد انلصم بأن الخلق واجب على الله تعالى بالمعنى الاول فقد عرّضه للفساد  
 وان أراد به المعنى الثاني فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لا يتم وجود المعلوم وان أراد  
 به معنى ثالثا فهو غير مقوم وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر  
 بتركه لمصلحة العباد لم يكن الوجوب في حقه معنى ثم مصلحة العباد في أن يحفظهم  
 في الجنة فأما أن يحفظهم في دار البلاء او يعرضهم للتعذيب فما لم يتم بهدوم نظر العقاب وهو  
 العرض والحجاب غاف في ذلك غبطة عند ذوى الالباب (الاصل الخامس) أنه يجوز

على الله تعالى أن يرضى عبادهم بما لا يطيقونه مثلاً فالله عز وجل لا يستجيب  
سؤال دغمه وقد علموا أن الله تعالى لا يملك الموت ولا الحياة ولا أن يبعث  
منه من يشاء ولا أن يبعث من يشاء ولا أن يبعث من يشاء ولا أن يبعث من يشاء  
أنه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل هذا إلا محال وجوده (الاصل  
السادس) أن الله تعالى لا يملك الموت ولا الحياة ولا أن يبعث من يشاء ولا أن  
يبعث من يشاء ولا أن يبعث من يشاء ولا أن يبعث من يشاء ولا أن يبعث من يشاء  
خلافاً للمعقولة لأنه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يبعث من يشاء في ملكه  
عبارة عن التصرف في ملك الغير وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف الغير  
ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظاهراً ويدل على جواز ذلك وجوده فإن نزع الهائم  
يلازم لها وما سبق عليها من أنواع العذاب من جهة الأقسام لا يصدق في حقها  
فإن قيل إن الله تعالى يبعث من يشاء بما يقدر ما طس من الآكام ويجب ذلك على الله تعالى فنقول  
من زعم أنه يجب على الله تعالى إحياء كل غلة وطئت وكل بقعة فركت حتى يقبلها على  
آلامها فنخرج عن الشرع والعقل إذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجباً  
عليه إن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال وإن أريد به غيره فقد سبق أنه غير مفهوم  
أذ خرج عن المسألة المذكورة للواجب (الاصل السابع) أنه يفعل بعباده ما يشاء  
فلا يجب عليه رعاية الأصل لعباده ما ذكرناه من أنه لا يجب عليه شيء لا يعقل  
في حقه الوجوب فإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وليت شعري به يجب المعقولة  
في قوله إن الأصل واجب عليه عن مسئلة تعرضها عليه وهو أن تعرض منافية  
في الآخر بين مني مات مسلماً وبين بالغ مات مسلماً فإن الله يزيد في درجات البائع  
ويقتله على الصبي لأنه تعبد بالإيمان والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند  
المعقولة فلو قال الصبي برب لم رفعت منزلته على فيقول لأنه بلغ واجتهد في الطاعة  
فيقول الصبي أنت أمتي في الصبا فكان يجب أن تديم حياتي حتى أبلغ وأجهد فقد  
عدلت عن العدل في الفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضله فيقول الله عز وجل  
لأنك علمت أنك لو بلغت لشركتها وعصيت فكان الأصل لك الموت في الصبا هذا عذر  
المعقولة عن الله تعالى وعند هذا تناهى الكفار من درجات تلى ويقولون أما علمت  
أننا إذا بلغنا أشركنا فكيف لا أمتنا في الصبا فإرضينا بما دون منزلة الصبي المسلم  
فبماذا يجب من ذلك وهل يجب عند هذا القطع بأن الأمور الإلهية تعالى بحكم  
الخلال عن أن تؤزب بغير أهل الاعتزال فإن قيل العذاب مهما قدر على رعاية  
صلاح العباد ثم سلب عليهم أسباب العذاب كان ذلك فيما لا يلحق بالحكمة قلنا القبيح  
ما لاوافق الغرض حتى قد يكون الشيء فيما عند شخص حسناً عند شخص  
إذا وافق غرض أحد هما دون الآخر حتى يستقيم قتل الشخص أو إلباقه ويستحسنه  
أعداؤه فإن أريد بالقبيح ما لاوافق الغرض الباري فهو محال إذ لا غرض له فلا يتصور



عنه كبح كالا تصور منه فلم اذ لا يمكنه التصرف في ملك الغير وان اريد التسليم مالا وان  
 غرض الغير علم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد قسمة شهد بخلافه مقرر ضاه  
 من هذا من اجل النار ثم الحكم بحكم معناه العالم بصفاة الاشياء والقادر على  
 احكام فعلها على وفق ارادته وهذا من ابرز وجوب رعاية الاصل واعمال الحكم من  
 من يراعى الاصل نظر النفس ليستفيد في الدنيا منه وفي الآخرة ثوابا او يدفع به عن  
 نفسه زحمة وآفة وحسبك ذلك على الله تعالى عز وجل محال (الاصل الثامن) ان  
 معرفة الله تعالى وطاعته واجبة بالحب لله تعالى وشيعة لا بالعقل خلافا لمعزلة  
 لان العقل ان واجب الطاعة فاما ان يوجبها الغير فانه متوهو محال فان العقل لا يوجب  
 بنفسه الحب واما ان يوجبها لقائده وعرض وذلك لا يجوز واما ان يرجع الى المعبود  
 وذلك محال فانه يقتضي من الاغراض والفوائد بل الكفر والايكس والطاعة  
 والعصيان في سعة تعالى بيان واما ان يرجع الى غرض العبد لانه لا غرض له في المحال  
 بل يتعصبه ويصرف عن الشهوات بسببه وليس في المال الا التواب ومن ابرز يعلم  
 ان الله يشيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليها مع ان الطاعة والحسبة  
 في حقهما تساويان اذ ليس له لاحدهما ميسل ولا لاحدهما عليه اختصاص وانما  
 عرف تميز ذلك بالشرع ولقد رزق من آخذه من القسمة بين الخلق والمخلوق  
 حيث يفرق المخلوق بين الشكر والكفر بالله من الارباح والاهتزاز والتلف باحدهما  
 دون الآخر فان قيل فاذ لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع لا يستقر ما لم ينظر  
 المكلف فيه فاذا قال المكلف النبي ان العقل ليس بوجوب على والشرع لا يثبت الا بالنظر  
 ولست اقدم على النظر ادى الى الخدم الرسول قلنا هذا ايضا هي قول القتال  
 الواقع في موضع من المواضع ان وراحت سبب اضاريا فان لم تترجم من المكان تلك  
 وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدق في قول الواقف لا يثبت صدق عالم التفت  
 وراى ولا التفت وراى ولا نظره لم يثبت صدق في ذلك هذا على حافة ذلك القتال  
 وتهدفه لاهلك ولا شروقه على الهادي المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم  
 وراءكم الموت وودونه السباع الضارية واليران المهرقة ان لم تأخذوا منهاذر منكم  
 وتقرئون صدق بالاتفاقات الى مجزئ فمن التفت عرف واجر حوز ونجس من لم يلتفت  
 واسر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم اجمعون وانما على السباع  
 المين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل فيد فهم كلامه  
 والاحاطة باسكان ما يقوله في المستقبل والطبع يستحث على الحد من الضرر  
 ومعنى كون الشيء واجبا ان في تركه ضررا ومعنى حكون الشرع وجبا انه  
 معرف للضرر المتوقع فان العقل لا يهتدي الى التهدي للضرر بعد الموت عند اتباع  
 الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما في تحرير الواجب ولولا خوف العقاب

على ترثها الحرب لم يحسن ان يوجد ثابتا فلا معنى الواجب الامير يطبقه كذا في  
في الاخر (الاصل السابع) انه ليس مستحيل بمشة الاية خلافا لبراهمة حيث قالوا  
لا فائدة في بعثهم ان في العقل مندوحة عنهم وهذا لجليل لان العقل لا يهدي الى الاتصال  
التيهية في الآخرة كالاهدى الى الادوية القليلة الخاصة لها بمقتضى الخلق الى الابد  
كما جنتهم الى الاطباء ولم يحسن معرفه صدق الطبيب بالعبارة وصدق المنطق بالهجرة  
(الاصل العاشر) ان الله تعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين واما  
الحجبة من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وأيديهم من انظارهم الى الآيات  
البارحة كالتشاقق القصر وتوسيع الحمى وانفاق الهمة وما تغير من بين أصابعه من  
الماء ومن آياته الظاهرة التي تهدي به لجمع كافة العرب القرآن فانهم مع تميزهم  
بالفصاحة والبلاغة قد فسدوا السبب ونهيه وقوله ولم يقدر واعلى معارضته بمثل ان لم يكن  
في قدرة البشر لجمع بين جزالة القرآن وقطعه هذا مع ما قسم من أخبار الارض لزم مع  
كونه أميا غير محاسب للكتب والآباء عن القيب في امور يتحقق صدقه في المستقبل  
كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين مخلفين رؤسكم ومقصرون وكقوله  
تعالى لم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد ظلمهم سيقتلون ووجه دلالة الهجرة  
على صدق الرسول أن كل ما جزمه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فبما كان مقرونا  
بصدى النبي صلى الله عليه وسلم نزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدي الملك  
المدعى على رعيته انه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فقم من  
سريرك ثلاثا واقعد على خلاف جاذبك ففعل الملك ذلك حسيل السامعين علم ضروري  
بان ذلك نازل منزلة قوله صدقت (الركن الرابع) السموات وتصدقه صلى الله عليه  
وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول (الاصل الأول) الحشر والنشر وقد ورد  
بهما الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه في العقل يمكن ومعناه الاعادة بعد  
الافتناء وذلك مقدور لله تعالى كما بدأ الانشاء قال الله تعالى قال من يحيى العظام وهي  
رميم قل يحيى الذي أنشأها أول مرة فاستدل بالابتداء على الاعادة وقال الله تعالى  
ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء فان فهو يمكن كالابتداء الاول  
(الاصل الثاني) مزال منكر وتكبر وقد ورد به الاخبار فيجب التصديق به لانه يمكن  
اذ ليس يستدعي الاعادة الحياة الى الجزء الذي به فهم الخطاب وذلك يمكن في نفسه  
ولا يدفع ذلك ما شاهد من تكون اجزاء المتوحد من سماعتها السؤال فان النائم  
سلكه كن بظاهره ومدلوله من باطنه من السلام واللذات ما يحس بأثره عند التنبه  
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده  
ومن حوله لا يسمعون ولا يرونه ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما يشاء فاذا لم يخلق لهم  
السمع والرؤية لم يدركوه (الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد به الشرع قال الله تعالى

الشريعة عرضت عليها خدوا وحيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب  
 واشهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السجدة الصالحين الاستماع من عذاب  
 القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تحرق اجزاء الميت في بطون  
 السباع وحوامل الطيور فمن الدليل لآل العذاب من الحيوان اجزاء مخصوصة يقدروا  
 اقامته تعالى على اعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الصراط وهو جسر محدود على متن  
 النار اذ من الشعر واحسن السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم  
 وقهرهم انهم مسؤولون وهذا يمكن فيجب التصديق به فان الصادق على أن يطير الطير  
 في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط (الاصل الخامس) الميزان حق قال  
 الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى في ثقل موازينه  
 ووجهه أن الله تعالى يهتدي في صفات الاحمال ووزانها بسبب درجته الاحمال عند  
 اقامته مقدر أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب  
 أو الثقل في العفو وتضعف الثواب (الاصل السادس) أن الجنة والنار مخلوقتان  
 قال الله تعالى وسارعهما الى حفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعتدت  
 لامتقين فقوله اعتدت دليل على انها مخلوقة فيجب ابراقه على الظاهر اذا استحال  
 فيه ولا يقال لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يثل بما يفعل  
 وهم مسئولون (الاصل السابع) أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين ولم يكن نضر رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نسبه أحاد  
 الولادة والامراء على الجنود في البلاد ولم يصدق ذلك فكيف في هذا وإن ظهر فكيف  
 انفس حتى لم تنقل اليها ظم يكن أبو جعفر رضي الله عنه اماما لا بالاختيار والبيعة  
 واما تقرير النص على غير مقبلة للعبادة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم وخرقه الاجماع وذلك مما يستقرى على اختراعه الاثر واغض واعتقاد أهل  
 السنة تركية العبادة والتناء عليهم كما أتى الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين  
 معاوية وعلي كان منبها على الاجتهاد ولا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على  
 رضي الله تعالى عنه ان عليا عليه السلام قتله عثمان مع كثرة عشارهم وحدثا عليهم بالصكر  
 يؤذي الى اضطراب أمر الامامة في بدايته رأى التأخير أصوب من إعلان معارضة  
 ان تأخير أمرهم مع عظم جانيهم بوجوب الاغراء بالانعة وقهر من السماء للفتن  
 وقد قال أفاضل العلماء لا يمكن مجتهد مصيب وقال فانون المصيب واحد ولم ينجب  
 الى قسطنطينة على رضي الله تعالى عنه ذو حصيل أصلا (الاصل الثامن) أن فضل العبادة  
 على قدر تيسر في الخلافة اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطاع  
 عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في التناء عليهم أجمعين اخبار



فكما نلتك ما جلي أحد الاجال فيد فلا يصح أن تقول ما جلي أحد الاطام زيد  
 فبهذا يظهر أنه لا حاجة الى ملاحظة التقدير في الثاني بل يكفي في الاول قلياً تلى  
 وما قبل يمكن أن يقدر يمكن موجود معاني كلهما بحسب تعدد الخبر اذا كان المراد  
 بالامكان الامكان العام مما لا يصح أيضاً أن تعدد الخبر فيما اذا كان في تعدد اراده  
 فائدة أخرى متوقفة عليه غير ما في الاول وهي اليس كذلك لان المستغنى يجب أن يكون  
 مناسباً للمستغنى منه في أيراد الحكم لما مرأ تفاد لا يتدلا بهلواتنا أن يكون  
 الاستغناء من الامكان والوجود أو كما سماه الاولان في ما عذر وان كما سبق من لزوم  
 فسادهما والثالث ليس بصحيح لان الكلام ههنا اذا وجد الخبر الواحد بتمه ويستغنى  
 عن الآخر فيقضي أحد الخبرين لغوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف ان لا اله  
 الا الله أصله الله المليكون الله مبتدأ والخبر مقدم الخبر وقيل الله الله لان تقديم  
 ما حقه التأخير فيبدأ المحصر والملم يكن تقديمه مخصصاً في افادة تحصر المعنى الواحد  
 بل يستفاد منه معنى آخر مثل التنبية والتشويق والتماول وغير ذلك ادخل فيه كلمة  
 لا والالتين هما آلتا المحصر لأن نص به وقيل لا اله الا الله ورد بعض المحققين هذا  
 القول بقوله لا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغاً واقعا موقع الخبر لانه كان  
 المعنى على نفي الوجود عن الالهة سوى الله تعالى لا تقي مقابلة الله تعالى عن كل اله  
 تأمل ثم كلامه وجه التأمل أنه اذا تقي مقابلة الله تعالى عن كل اله فكأنه نفي لكل  
 من الالهة أنه الله ضرورة وقوع الاستثناء موقع الله قدام أن يكون الالهة  
 وفادها ظاهر ويمكن أن يجاب عنه بوجهين الاول أنه معارض لان المقصود  
 من صاق الحديث في اثبات كمال التوحيد هو نفي الوجود والامكان عما سوى الله  
 تعالى عن الالهة وذلك على ما ذهب اليه ذلك المحقق ليس كذلك فانه نفي الوجود  
 منها وينفي الامكان على حاله فما أدى عليه أنه مما يشهد بتوحيداً كاملاً لان تفسير  
 الوجود وان كان محصوراً خطأ المشركين في ادعائه لكنه لم يرتفع خطر ان الخطأ  
 وخلفائه عن المستفسر عن هذا المعنى والسامع له قوله كان المعنى على نفي الوجود  
 عن الالهة سوى الله تعالى قلنا لا نسلم أن نفي الوجود كاف في هذا المعنى بل المعنى  
 ههنا عند ادعاء التوحيد الاستفاد منه انما يكون على نفي الوجود عن الالهة  
 سوى الله تعالى ونفي امكانها معا واثبات وجوده تعالى لا على نفي وجودها فقط  
 مع بقاء الامكان الثاني لا نسلم أن الاستثناء ههنا وقع موقع الخبر حتى يلزم ذلك  
 المحذور بل هو بهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم فان تقديره على النظر في الاصل غير  
 الله تعالى ليس بالليكون غير الله مبتدأ وليس بالخبره ومعناه أي غير الله ليس  
 معبوداً بالحق فقدم ليحكون معنى الالهة الذي هو العبودية بالحق مقصوراً  
 على الله تعالى ولا يتجاوز منه الى غير تحقيقنا ولو سلمنا أنه بعد التعليل ودخل

أدائنا نبقى والاستثناء يبقى على قاعدته الأصلية ولكن لانسلم أنه يلزم منه نفي مغايرة  
الله تعالى عن كل الاله لان الاستثناء المفرغ يتوجه الى مقدر هو مستثنى منه عام  
بشأن المستثنى في جنسه فاذا يمكن أن يكون التقدير لا يستحق المعبودية بالحق  
أحد الاله أي الا للفردي الموجود الذي هو خالق العالم على ان المراد من الاله مفهومه  
الذي هو المعبود بالحق ومن الله الفردي الموجود منه وليس ثم بلاط المقدم الذي وقع  
الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك أننا قلنا لا يستحق للمعبودية به بالحق  
أحد الاله بتقدير احسن نظر الى الاصل والحقيقة فكأننا قلنا الوجود والامكان  
عن كل المسوي الله تعالى بهذا الاستحقاق ونصراه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز  
عنه الى غيره قطعا فلهذا ليس لمشرى لاني الوجود ولا في الامكان أحد في استحقاق  
صفة المعبودية بالحق قطعا لكونه موجودا متصفا بصفة البطلان كما لا يخفى من كون  
كثرة المعبودات الباطلة في الوجود لا يضر في المقصود فان قيل القرين ان المتنازع  
فيه في هذه الكلمة انما وقع في الوجود لان المشرى في اعتقادهم ان الالهة المتعددة  
المستحقة للمعبودية كثيرة كائنه في الوجود لا يمكن ان يوجد فلذلك هذا الخطا عليهم  
يجب أن يقدر بالوجود دون الامكان واذا لم يقدر بشئ منهما لم يعلم أن الاستثناء من  
الوجود والامكان أو شئ آخر وهذا شافي التوحيد لان التوحيد هو بيان وجوده  
تعالى بالوحدانية ونفي المغيرة قلنا هذا القول وان كان محصيا لرد الخطا ادعاء  
لكن الكلام في أصل ما يستحق التركيب فاذا قلنا لاله موجود الاله لرد النقص  
لا يمكن أن يخلج في قلب السامع حينما اقتضى أصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك  
المرس سواء من التوزيع على امكان وجوده بأنه اذا لم يكن موجودا فهل يمكن  
ان يصير موجودا من بعد أم لا فهذه السائبة من توزيع القلب والخليلان تورث  
الاحتمال على ضرورة وجوده بحسب الامكان وهو شافي التوحيد بخلاف  
ما اذا لم يكن المقدر ملحوظا ظاهرا كما فيما نحن بصدده فانه جئت ليس منافع التوحيد  
ولم يلزم منه ذلك الاحتمال المذكور أصلا لان الله محض بالمعبود بالحق لانه علم  
للفرد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى وتقديس والجمع للمعبود بحق فاذا قلنا لاله  
الاله مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكأننا اردنا أنه لا يستحق للمعبودية  
أحد لاني الوجود ولا في الامكان الا للفردي الذي هو خالق العالم فوجود الاله مع  
ذلك الاستحقاق في حكم العدم كما اذا قلنا لمن زعم أن في الدارين وغيرهما  
ما في الدارين لا يزيد معنى ما في الدارين أحد الا اذا لم يكن غيره فلهذا أن تلك الصفة  
أي الكثرة في الدارين ليس الا تلك الموجود فكيف يصح أن يكون لغيره وكون غيره  
موجودا خارجا عنها لا ينافي عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة  
هذا المعنى الى التقدير واذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الكلمة انما تعيد التوحيد اذا كان

المعنى المعبود بحق وانه علم الفرد الموجود منه كما تقر فانه لم يكن مستحقا بل  
 يكون الله بما القهوم المعبود بالحق والواجب لذاته لا علم الفرد الموجود منه كما زعم  
 بعضهم لا فاد التوحيد لان القهوم من حيث هو مفهوم كلي والكلّي تضر تصور  
 ليس مانع من وقوع الشبهة فيحصل الكثرة ويلزم الفساد أيضا لو كان كذلك فالمراد  
 بالاله في ههنا الكلمة اما المعبود بالحق او مطلق المعبود في الاول يلزم استثناء الشيء  
 من نفسه لانه اذا كان اسما للقهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما أي بين الله وبين  
 الاله في الكيفية بحسب القهوم فاذا استغنى منه فقد استغنى من نفسه ومن الثاني يلزم  
 الكذب لكثرة العبودات الباطلة فيصير ان يكون الله بمعنى المعبود بحق وانه علما  
 للفرد الموجود منه هذا ما أردت تبيحه واستقرحت من فريضة يتدقيقه تحت الرسالة  
 المنسوبة الى المولى الجاهلي وجهه الله (ثم الاسم) الجليل بعد النبأ الوصف عليه تعين  
 السكون وان وصل بشئ آخر مثل وحده لا شريك له ففهم وجهان الرفع وهو الارتفاع لان  
 السماع والاكثر الرفع والنصب مرجوح ولم يأت في القرآن غير الرفع في صورة الرفع  
 اما بدلا وخبره الاول هو المشهور الجاري على السنة العربيه وصلاحيه الخلل محل  
 الاول ليس بشرط عند المحققين ثم الاول ان يكون البدل من الغيبة المستقر في الخبر  
 المقدر الرابع الى اسم الاله اقرب لانه داع الى الاتباع باعتبار الخلل نحو لا احد فيها  
 الا يزيد مع امكان الاتباع باعتبار حفظ نحو ما قام أحد الازيد والناس قد قال به جماعة  
 قال ناظر الجيش ونظيره انه أخرج من القول بالدلية ولا خلاف بعلم في شئ ما زيد  
 الزائد ان قام خبر عن زيد ولا شئ ان زيد افعال في قوله ما قام الازيد مع انه مستغنى  
 من مقدور في المعنى أي ما قام أحد الازيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الاخبار  
 عن اسم قبله وبين كونه مستغنى من مقدور اذ جعله خبرا منظوريا في جانب اللفظ  
 وجعله مستغنى منظوريا في جانب المعنى من تعريضات أبي ليقاء الصنعوني عند  
 لاله الاقوي (قال القاسمي عند في شرح مختصر ابن الجلبج) كلمة الشهادة غير نامة  
 في التوحيد بالنظر الى المعنى القوي لان التقدير لا يتناول أحد الامرين فلا يتم به  
 واعتماد نامة في اداء معنى التوحيد لانها قد صارت علما عليه في الشرح من الكتاب

المذكور

في ادرال النفوس السماوية وما يعلق بظلال العجائب والاسرار وحنينة وتم وكيفية  
 القرائات والادوار

قد علمت ان الاجرام السماوية نفوسا فاطقة مجردة عن المادة محركة لها من مبدأ  
 عقلي فلها لا يحسن الشعور بحركاتها الصادرة عنها ولوازم تلك الحركات الحاصلة عنها  
 في عالم الاجرام ولها علوم عيافو قهمن عالم المجردات والامور الغير المادية وبما تحتها  
 من الامور السفلية وبيان ذلك ان كل واحد ثبت عنده جهة مناهات وصدق انذارات

أما السالك المحقق فقد جرت من نفسه في البقطة والنوم وأما غيرهم من الكافة  
 فيحصل لهم الاذارات بالغيبيات من المتألمات التي يرونهم أنفسهم أو من غيرهم  
 وكما هم يعترفون بأن هذا الاذارات بالغيبيات الماضية والمستقبله إنما يحصل  
 لهم من ذات مدور ~~مكتسمة~~ على جميع الحوادث والأحوال الماضية والمستقبله  
 وهو القسطنطينوسنا الاطلاع على الغيبيات بقطعة ونوم ما كان الغيب لنفوسنا  
 العلوم والمعارف والاذارات بالغيبيات كيف يمكن أن يكون جاهلها  
 فالحق أن محلنا العلوم في النوم أو من غيرنا بالغيبيات طيننا الاطلاع والسالك  
 القوي وهو الذي حصل له ملكة الاشراف النورية والاشعارات الغيبية  
 لا يخترق حصول ذلك في قوسه شيء بل يعلم بالمشاهدة أن الملقى للغيبيات  
 ذواته وحياته وأن مظاهره كثيرة مختلفة يظهر فيها بسبب استعداد  
 ذلك الذي يظهره وإن كان قابلية مظهره وإن شاهد هذا الشخص المستعد  
 لهذا الاطلاع من الجانب والفرائب ما لا يتقرر معه البرهان وأما من هو دون  
 هؤلاء في المرتبة فله أن يتطرق في أحوال المتألمات وما يحصل فيها من الاذارات  
 بالامور الغيبية وذلك ليس الاقله شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع  
 وأنت تعلم أن حصول هذا الاطلاع ليس من تصرف فحسرى واللكان الانسان  
 في حال البقطة أقدر على الفكرة من حال النوم مع أنه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم  
 فذلك الاطلاع ليس بسبب الاتصال بالنفس بالامور التي عندها الاذارات  
 بالغيبيات الماضية والمستقبله والكمالات المتعلقة بالزمن وذلك انما يكون للنفس  
 الفلكية عالمة بجميع الحوادث والوقائع الحاصلة في حركتها زمان بسبب الحركات  
 الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتهم ولوازم حركاتها وكان كل ما يحدث في عالمها هذا هو  
 من آثار الحركات وجب أن يكون لها على جميع الكمالات الزمانية الاطلاع وإذا عرفت  
 أن النفس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل والحال  
 وكانت الحوادث في الماضي والمستقبل غير متناهية فلا يعلمها ما أن تكون علومها  
 غير متناهية متربة الحوادث غير متناهية في أزمنة غير متناهية متربة يقع شيء منها  
 بعد شيء فيكون تلك الامور الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية متربة بحسب  
 ترتيب الأزمنة الغير المتناهية وأما أن تكون علومها متناهية بحيث تنهي الى  
 جهل وأما أن تكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين بجميع الحوادث والكمالات  
 واجبة التكرار الى غير النهاية والقسمان الاولان باطلان فتعين القسم الثالث أما  
 باطلان القسم الاول وهو أن يكون لها علوم غير متناهية متربة بحسب ترتيب الأزمنة  
 لكل زمان مقتضاه فتعين ذلك من وجوه ثلاثة أما اولها فانه يلزم أن تكون العلوم  
 بالحوادث الغير المتناهية التي لا تتجمع في الوجود متربة في النفس المدركة لها فيحصل



من سلسلة غير متناهية مترتبة بترتيب الأزمنة فإن الزمان الثاني كما لا يخفى لا يبعد  
 الزمان الأول فكذلك العلم بالزمان الثاني لا يكون إلا بعد العلم بالزمان الأول وإذا كانت  
 العلوم المترتبة بترتيب الأزمنة غير متناهية فمقتضى وجود السلسلة المترتبة القسم المتناهية  
 وقد عرفت امتناع وجود أمثال هذه السلاسل وأما ما يعلل من علمها بالحوادث  
 الغير المتناهية المترتبة التي تقع في المستقبل لئلا يكون كل واحد منها لا بد وأن يقع  
 في زمان متأخر ويكون فيها ما لا يقع فيه أبداً والأول باطل فإن كل واحد منها لا بد وأن  
 يقع في زمان متأخر في زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم تنافي السلسلة المفروضة  
 غير متناهية وذلك محال وإن كان في تلك الحوادث المستقبلية المفروضة غير متناهية  
 ما يقع أصلاً فليس من المدرك تلك المفروضة أنها متشككون في الزمان المستقبل وقد  
 فرضنا أنها مستكون فيه هذا محال وأما ما لا يخفى أنه لو كان لها علوم غير متناهية  
 بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الأزمنة فلو علمها إذا كانت بالماضي كعلومها  
 بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلية لا بد وأن تصير ملغية وهي غير متناهية فإذا كانت  
 عندها علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الأزمنة فتكون فيها  
 صور الحوادث الماضية الغير المتناهية متجمعة في أحاطتها وليست بالادوار والاكوار  
 الماضية الغير المتناهية والقرون الخالصة مما يبل هي مترتبة فإذا فرضنا النقص  
 الفلكية بحسب الكمال على حيل التفسير وجدنا بالضرورة تنافياً بينها وقد فرضت غير  
 متناهية هذا خلف فيلزم أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بترتيب الأزمنة  
 وأما بيان بطلان القسم الثاني وهو أن يكون عندها علوم متناهية تنتمي إلى جهل  
 فهو محال أيضاً فلو صح ذلك لوجب أن تنقص علومها في الادوار الغير المتناهية  
 فما كان صحيحاً بعد ذلك انقارضي ولا يصح تغيير مقام يتعلق بالزمان المستقبل بعد  
 ذلك لأن الملقى للامور الغيبية المطلع عليه قد صار جاهلاً وذلك باطل بالضرورة بحسب  
 المسلمات المتعارفات الغيبية فإن قال قائل بأن علومها متناهية لأنها تستفيد  
 العلم بما هو فيها بقعود الكلام المذكور إلى ذلك الغير الذي يفيد هاتيك العلوم وإن حال  
 بانه كلاً ما انقضت علوم خلق فيها علوم أخرى فيعود السحلام أيضاً إلى ذلك المخلوق  
 في أنقضاء تلك العلوم وهو المخرج للمسلمين القوة إلى الفعل لكان هو أنفسها فأنقضى  
 لا يجوز أن يخرج نفسه من القوة إلى الفعل في تلك العلوم وإن كان المخرج لها هو غيرها  
 عدا الكلام السابق بعينه عليه وإذا بطل المقسم الأول انقضى معه القسم الثالث  
 وهو أن تكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار ومقتضى أن الأمور اللاحقة  
 في كل دور من الادوار المستقبلية تعود إلى شيء ما كان في الدور الأول الذي قبله لأن  
 المعلوم الذي كان في الدور الأول بعينه يعود إلى شيء ما كان في الدور الأول الذي قبله لأن  
 محال بل يعود إلى شيء فيكون عند النفوس الملكية والمبادئ العالمية أحكام الحوادث

مضبوطة معينة يقع عليها كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الجمة مضبوطة يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر وستة مئة سنة والفاصل بين تلك الالوف ثم تعود الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبيه ما كانت في الدور الاول وهكذا يضي دور بعد دور الى غير النهاية في تلك ولا يكون مضبوطة عند المبادئ العالية الا هذه الضوابط الواقعة في كل دور لم يتكرر مضبوطة في العالم فان الغير المتساوي لا يمكن أن يضبط تكرره واستثنائه لا في الماضي ولا في المستقبل فوصلها الى كل نقطة وادراك ما يلزم من ذلك عندها كاستثناء شرطيات كلية فوكلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة من الاسرار المستعجلة على كثير من الطوائف والمعارف ويمكن أن تفسر منها فروعا كثيرة ومساائل متعددة لا ينبغي أن يساح بها الا الى أهلها وبجميع حكماء أهل الهند والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من أفاضل أهل الملل والنحل فالتلون بتكرار الضوابط والدور على الوجه الذي ذكرناه لا يختلفون في ذلك وهذا هو تناسخ الادوار والاكوار فان حركات الافلاك كانت دورية فلا بد من وصول رأس البركار الى ما بدأ منه فاذا اردت دورة ثانية على الخط الاول فانه لا بد وان يضبط ما اغاده الدور الاول اخلافا لاختلاف بين الدور والدور ليتصور اختلاف بين الاثنين فان المؤثرات عادت الى جلدات والصبوم والافلاك اذ ارتفعت على المركز الاول وما استحدثت اجسادها واتصالاتها وقلوبها ومناسباتها بوجه من الوجوه فبهذا يظهر أن كل كائن فاسد وكل فاسد كائن فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة شيء دائما ذلوبي شيء منها لازم أن لا يعود في كل دور مثله والادوار غير متناهية في التكرار فتصير أعداد من تلك الأنواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد عرفت تنامي الاعداد ثم لا تنفي بها المادة والاجسام الغير المتناهية واختلاف حكماء أهل الاقاليم والامم والارصاد في مقدار الدور الذي يعود كل ما فيه من دقيق وجليل الى الدور الاخر الذي بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور الثامن تسعون وأربعون ألف سنة وجمعوا المدبر للعالم في كل سبعة آلاف سنة كوكبا من الكواكب السيارة فالمدبر للعالم في أول الدور سبعة آلاف سنة فحل وفي زمان تديره يحلق الله تعالى بواسطة الحركات الملكية والمبادئ العقلية آدم الاول وهو أبو البشر من الطين وكذا ذوجته ويزعون أن في أول دور فحل يستولي البرد واليبس الذي في طبيعته على العالم حتى لا يبقى شيء من الحيوان والنبات لشدة البرد واليود وكم كثيرا لا تلج حتى ان الجبال تنفت وتصير كالرمل وتشتق الارض فتصير أغوارا هيدة فاذا دكت الجبال وطغنت الجبال ففسدت وملا وانساب ذلك الرمل في شقوقات الارض استوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك في مائة سنة من الالف الاولى ثم تولدت الفيوم الكثيرة المترامية من البحارات المسكنة وارتفعت وصلوات

طبقات ولبدها البرد لجدة القيم في الجوف بعد احاطته بجميع الارض حتى تنفذ ظلمة  
الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يصنعها فاذا اسارت هذه الشمس  
سنة ابتدأت تلك اليوم بالطل وكثرت الامطار والبول العظيمة فذا انقضى سنة  
البرد الى ان تم الالف سنة الاولى من دور زحل بانفراد فاذا دخلت الالف الثانية  
التي لازحل بمشاور صكة المستوى سكن المطر وتبقى الارض في هذه الالف الثانية  
ميتة معفنة وفي الالف الثالثة التي بمشاوره المريح تتولد على وجه الارض  
الحشرات كالحيات والعقارب والورغ وأنواع البق والديدان وما أشبهها من الدبيب  
الذي يحيى بالنسيم لهجوم في هذه الالف واذا اعتلات الارض بالحشرات انكلى  
بعضها بعضا حتى لا يبقى منها شيء ثم اذا دخلت الالف الرابعة التي بمشاوره الشمس  
تظل باقى تلك اليوم وسكن البرد في كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على  
الارض فيجنى وجه الارض ويغير النهار من الليل وتغنى الارض وتتولد  
الحيوانات الصغار من تلك العفنة مثل الفأر والسنور واليربوع وما أشبهها وفي آخر  
هذه الالف تتولد أنواع السباع والحشرات والخيل والخيروا وذوات الحافر والخف  
وفي هذه الالف تحف الارض وتقيم المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض  
ويشدها النبات في الظهور وفي هذه الالف أيضا وكلما ظهر شيء منه أمته ثم تدخل  
الالف الخامسة التي بمشاوره الزهرة فتنبى الامطار العسيلة الف بالذرة  
وتهب الرياح الباردة وتنبى الاشجار النافعة ذوات القواكة الحسنة والروائح الطيبة  
والطعوم الملفة والالوان المستحبة والرياحين المتنوعة وتتولد فيها الحيوانات النافعة  
كالجمال والجراميس والبقر والغنم وما أشبهها ويكون أنواع الطيور في المائة الأخيرة  
من هذه الالف وتبقى الارض بالاشجار المشتكة ثم تدخل الالف السادسة التي  
بمشاوره عطارد فيكثر هبوب الرياح وتكون الحبوب النافعة كالحنطة والشعير  
والذرة والحبس وأعدس وما أشبهها ثم ان الشيخ الكبري زحل والحكيم المهندس  
الطيف عطارد يتدان في تكون الانسان بعد ان يمضى سبعون سنة من هذه الالف  
وسمها بابل يذكرون في تكونه طريقين الاقل التسلسل وهو الملهه وهو الذي تكونوا  
شخص منه والطريق الثاني الطويل وهو التولد فنقول في صفة من اصل جميع ما يكون  
على وجه الارض من سائر المراتك انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونة أشعة ناري  
الكواكب والماء الذي يتكون منه الانسان العلف المياه وأغذيها وأصفاها فاذا  
مضى من هذا الالف قريب من سبعين سنة واشتدت غشاية زحل وعطارد وباقى  
المبادئ في تكون الانسان ارتفع من أعدل الاقاليم والخواص بخار اطفئ معتدل  
فأفقد برودة زحل وعطارد صعبا بالية ما تم نزل الى الارض معتدلة وهنت الشمس  
حيث نزل في البرج الذي هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد في اثنين

وعشر من درجة منه وكان الدلو يريها ويتسارع ويتزحل ومثلثة عطار دوزحل  
 في اقل برج الجسدي ينظر الى المشتري فطر تدبس وكان الطالع برج الجوزا والقمر  
 مقارن لعطار في الدلو فاذا نزل ذلك المطر صد انعقاده مما جعل ارض معتدلة  
 نسية اترية صحيحة سليمة من جميع الطعوم الخالقة للعدوية وصككت تلك التربة  
 شديدة البياض متخلطة المسام خرق السيل بقوة موضعها كلبية الصخرة غير  
 الحقيقة قد دخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجزاء تربها واستنقع فيها ذلك الماء النازل  
 اللطيف وامتزج بترتها امتزاجا معتدلا ثم يحس بحرارة باطن الارض باعتدال فيبقى  
 ذلك الماء عند لطفه بالحقونة وصيرورة بخارا الى الطبقة الباردة فيسلك في ذلك  
 القدر من البرد فينحد الى ذلك الموضع من البخر الذي صعد منه ولا يزال ذلك دأبه  
 في الصعود عند اللطف والتزول عند الكثافة الى أن تزول عنه أكثر ما يتيسر ويستند  
 لطفه بالحقونة والحركة في الصعود والتزول حتى يبرد هذا الطول الزمان  
 بسخونته البينة وطبا سببا لا فاذا انتهت الشمس الى برج الجوزا ومنح الجوزا وظاهر  
 الارض جف ذلك الدهن وابتدأ ينعدب بسخونة باطن الارض وظاهرها ولما كانت  
 تلك الارض متخلطة المسام لا حرم نفوذ فيها النسيم الى ذلك الدهن فتفقه نفقا لمينا  
 وكانت حرارة ظاهر الارض تزيد في كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن الى أن ينعدب  
 ويقوى ويصلب شيئا يسيرا فينتدب في التصوير بسبب الجوزا والبرد العاطلين  
 في تلك الرطوبة باليس ثم النسيم الواصل اليه لم يكن يصل اليه من جهة المباشرة  
 والخالطة بل كان يصل اليه من جهة جف لطيف فلما بلغ الحال في هذه المادة  
 الدخنية الى هذا الحد صور الباري تعالى والمبادئ العقلية صورة الانسان وتمت  
 في تلك البر على الهيئة المذكورة وقوى كل واحد من الكواكب برأى من جسده  
 في حال التصوير وأحدث فيه شيئا وكان الدلو لنفس الصورة الانسانية عطار د  
 بمشاركه زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته فاعدا على أليته وذقنه  
 على ركبته قد ضم ذراعيه الى ما يليه ما من جسده وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على  
 هذه الهيئة فلما اكملت جميع أعضائه وتم تقاطيع بدنه نفخ فيه الروح الذي يحيا به  
 البدن من القمر بنفس من مغفريه وشم النسيم الحار المعتدل فانبط بدنه وتحررت فيه  
 الروح وعملت أعاليها في ذلك الجسد وأعطت كل عضو ما يليق به فقام حيث شاء قائما  
 عربا ما يتطلى ويتنفس ورجلاه تحت ذب بنية ذلك الدهن القاضل عن جسده باللمح  
 لمسا كلفة والمناسبة التي بينهم ما ثم انه لما أعطى وتنفس حصل له كل فوضع وعار قريح  
 في ذلك الدهن الباقي وبه يعتدب تلك الرطوبات الدخنية التي هي غطاء بدنه الى  
 تسعة أشهر ووصل التبر الأعظم الى اقل العقرب فتقوى حيث نذ ذلك الانسان واتسح  
 وفتح فم للطلب الغذاء فقام عيشي بعد اتمام أربع سنين للطلب ما يتغذى به وكانت العناية

الاولية فدهيان له ما يصلحه ويحتاج اليه من الخبز كل فرد فليس منه شجر من شجر  
 التين والعنب فجعل يأكل ما باغ ونفع منه حتى شبع ولم يرزل القصر يحفظه ويحوطه  
 الى أربع سنين وكان أكله التين والعنب في آخر الأربع سنين وعوا أول أكل أكله بضمه  
 وبعد ذلك شرع في أكل الفواكه غير التين والعنب وغيره من الحبوب فهذا كيفية  
 التمسكون الطويل وهو مناسب لتكون النسل فالرحم كالتبرؤا فقد أخذوا مله من  
 بالهص كما عتدوا بالجنين بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المرأة وتكون الاتي من  
 بقية تلك الرطوبة فله حية كتكون الذكر اذا انه غلب على تلك المادة الباقية الباردة  
 والرطوبة ولكن أبصار زمان تمسكونها وزمان برد الهواء وازداد رطوبته وهذا  
 الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الاول أبو البشر الذي خلقه الله تعالى من  
 الطين وتسمى الاتي حواء وعند هؤلاء أن لكل واحد من هذه الكواكب السبابة  
 السبعة تدبر هذا العالم مقدار مدة تدبر كل واحد منها سبعة آلاف سنة التي  
 بانقراد من سبعة وستة آلاف أخرى بمشاوركة الستة الكواكب الاخرى كل اثني عشر مرة  
 كوكب واحد وفي أول كل تدبر كل كوكب يحس آدم برحله فلك الكوكب رسولاً  
 الى كافة الخلق ويتم به العباد والمصارف والاعمال الدينية والمشاركة للعبادة وتكون  
 هؤلاء بالتولد والناسل غير آدم المتسكون في دور زحل بالتولد المذكور قد ضاعت  
 قوارب هؤلاء المسكين بآدم واولهم وما كانوا عليه من الحال بعد زمانهم وطول  
 المدة التي بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة الخفية لا كثر الخلق وأفاضلهم  
 وبقي الباقي من الارذال منهم كما يسميهم لا يشعرون شيئاً ونفساً كثر الكذب والظلام  
 ولم يعرف من اسمائهم على ما وجدنا في الكتب الا آدم الذي كان في أول دور الشمس  
 فان اسمه كشوق ونيابور ايت له كتابا سماه بأسرار النيرين وقد ظهر بعده في هذا الدور  
 لدى الشمس بعد حدى الفين أو ثلاثة آلاف سنة رجل يسمى بيوانا وسميه أهل زمانه  
 بسيد البشر وكان من أفاضل خلق الله تعالى عالماً عملاً ورأيت له كتاباً سماه بأسرار  
 النيرين أيضاً يذكر فيه أنه عمل دعوة النور ثم ترقى حتى دعا النيرين الا عظم فكت اثني  
 وأربعين يوماً بلداً اليها سواجها الشمس يدعو وتشرق على يمينه عليه ظليل والنهار من  
 غير قنور وهو مع ذلك لم ينق في هذه المدة طعاماً ولا شراباً ولا نوماً ولا راحة ولا قنود  
 في هذه المدة بل كان قائماً متوجها اليها بالتمسار والى باقي الكواكب في الليل فلما كمل  
 بمدة تمام هذه المدة وكان في صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النيرين بالية والعظمة  
 وشبعة الانوار والاعوان الاضواء وامتدت نواحي آفاق العالم بالانوار المبهجة الهيبة  
 والاضواء المثلثة المنيرة أشعة حكيمة اوقفها على حلقه ليشرب منه الى هذا النير  
 الا عظم والسامان الاكرم فغاطبه عند ذلك ونساء من قتل نفسه وقال له ان الاله  
 الا عظم والعلو الاولى الذي فرقنا ورؤساء حضرة مستغنون عن دمك وانك تكون حل

حاجتكم وعرض عليه ملك الدنيا واعطاه خزان كنوز الارض من الذهب وغيره  
 ما يشاء فلم ير غير ذلك وطلب ان يريه جميع العوالم وان يكشف له بالعلم الاول ما  
 مستوعاته فاعطاه ذلك كله وخطبه اياما و امره ان يقف فجاءه عند الطلوع في كل  
 يوم احد الباب المنسوجة بالذهب والساج المرصع مشدود الوسط بالزنا بعد ان نهى  
 عن الماشي كل الكثرة والمشايب العذبة الطيبة من كل نوع والضياقات الهائلة لجميع  
 الخلق فيسجد عند طلوعه ويخترع ويقف ذليلا بين يديه في تشيخاطيه بأنواع العلوم  
 فيشافه بأصناف المعارف والصنائع قال سيد البشر ذوانا فعلمنا ان الله مسته  
 وأمرني ان لا أظهر مني اثلاثين الفلاحد من خلق الله تعالى وان أظهر خوارص البشر  
 على ثلاثين ألفا أخرى دون هولهم وان أظهر انما هو والعلم على الثلاثين الفلا  
 الاخرى ثم صب عليه العلوم وأورثه الى العوالم ثم اهل ياتي احد من أبناء البشر  
 من بعدى يدرك ما أدركت ويصل الى ما وصت فقال له ثم ياتي من اولادك في اول  
 دور القمر رجل يقال له آدم فعليه جنة من العلوم وهذا يدل على ان هذا آدم الفاضل  
 الذي اتيه شيت وسائر الانبياء من اولاد ابنه شيت كان تولد بالانساجل والتوالد  
 دون التولد ورأيت لآدم هذا كتب امنها كتاب أسرار النيرين وله في التعميمات والعلوم  
 الروحية كتب ومن يحون كنه السفر المعروف بسفر آدم وغير ذلك مما ذكرنا وانما  
 ولم يقع الشافق قد وقعنا في آخر هذه الادوار وقد بقي من تمام هذا الدور على ما عليه  
 أهل الكتب المتزلة وبعض المحققين والحقا ثلثمائة وعشرون سنة تقريبا فاذا تم كانت  
 القيامة الكبرى والطامة العظمى فيقع الفناء والدور في هذا العالم كما اشار اليه  
 محمد صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت أنا والساعة كهاتين وقول عمر الدنيا سبعة آلاف  
 بعثت في آخرها ألفا وكذا وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات كان عالما  
 ودنيا أخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في اول دور وحل وحروب الدور بعد تمام دور  
 القمر فتعود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه في الدور الاول فهذه حكاية مذاهب  
 الحكماء يابل على ما سلكه أبو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه وان لم يتم  
 برهان على صحتها الا أن فيها عبرة لمن اعتبر من الاذكياء فليس جميع مطالب الحكماء  
 يمكن أن يقام عليها برهان ولا كل مقاصد السالكين يتصور أن يدل عليها  
 تبين بل لا بد للحكيم من فكر صحيح وتطوّر مستقيم وسدس قوى وقلب ذكي والهام  
 شديد وغور بعيد تستقر الحكمة حيث تد في النفس وتخرج بنور العقل وذلك فضل الله  
 يؤتيه من يشاء وعند قوم من أهل الادوار أن كل سنة وثلاثين ألف سنة تتقل  
 أو جلت السكواكب وجوزهراتها وفجراتها الى وضع حضيضاتها وبالعكس  
 على ان كرة الثواب تتحرك كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات تتحرك بحركة  
 الثواب فانما كان كذلك عاد العالم الى شبيه ما كانت عليه من الحال في الزمان

والملكوت والانتصاص والاضاع لا تخالف في ذلك متفالا ذرية وقوم من قديمه حكمه  
 الهند ومن واقعهم من أصحاب اله زارات يقولون ان الدور الاكبر هو ثلثمائة  
 وستون ألف سنة لان ثلثمائة مائة مليون سنة وكل دورة منة ألف سنة وثلثمائة  
 العالم في آخر هذه المدة بأسره يبقى هالكا ثلثمائة وستين ألف سنة عند قوم وعند قوم  
 أقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان عليه في الاول لا يحرم ذرة واحدة الا  
 ان النفوس المدبرة للابد ان غير النفوس التي كانت مدبرتها في الدور الاقل وزحلتها  
 غير الزمان ومعاد ذلك فيعود وجودا وقوم آخرون يقولون ان الولاية اسكل واحد  
 من الكواكب السبعة على العالم ألف سنة ويسمونه دورا فيقولون هذا الدور زحل  
 وبعد انقضائه يسير الدور المسمى وهكذا الى آخر الادوار التي لا تفرق فاذ غشا الادوار  
 السبعة على العالم ثم يعود كايديا وزعم قوم ان الدور اخو ذن سلطنة البروج على  
 هذا العالم لكل برج منها مائة لجة لسلطنة برج الحمل اثني عشر ألف سنة وسلطنة  
 الثور احدى عشر ألف سنة وسلطنة الجوزاء عشرة آلاف سنة وسلطنة السرطان  
 تسعة آلاف سنة وسلطنة الاسد ثمانية آلاف وكذلك يتناقص ألف سنة في كل برج  
 حتى ينتهي الى المحوت فتكون سلطنته ألف سنة في مجموع ذلك ثمانية وسبعون  
 ألف سنة وزعموا ان العالم يبقى عند انقضائه ثم يعود جديدا وزعموا ان السلطان  
 في هذا الوقت السابعة وهو سبعة آلاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع  
 الكواكب التي لها التدبير مسافة ذكرها فيتم حاله الدور والبناء واذا استكملت  
 الكواكب ما لها من تكرور ودور عادات التدبير الى الاول ويستند تعود الانتصاف التي  
 كانت في كل دور على صور وحيات مع اجتماع المراتب التي كانت لها في اول الاول  
 وهكذا يكون شأن العالم سرمد الى غير النهاية وذكر جماعة من أصحاب الادوار  
 والا كواد من جعلتهم صاحب رسائل اخوان العلماء ان الانتصاف الفلكية حول  
 الاركان الاربعة ادوارا كثيرة ولا دورا لها كوار او كوار كبر في ادوارها واكوارها  
 قرانات ويحدث في كل دور كور وقران في عالم الاركان حوادث لا يحصى من هذه  
 واحصاؤها الا انهم ذكروا من الادوار خمسة انواع وما يحصل في كل نوع في عالم الدون  
 والساد الاول ادوار الكواكب السيارة في اثلاث تدويرها والثاني ادوار مراكز  
 تدويرها في اثلاث الدورات الحامية والثالث ادوار اقلا كها الحامية في ذلك البروج والرابع  
 ادوار الكواكب الثابتة في ذلك البروج والنظام ادوار الفلك المحيط واسما الكوار في  
 عبارة عن استنساخ الادوار وعودات هذه الكواكب والنظرة الى مواضعها مرة  
 بعد اخرى واما القرانات فهي اجتماعات في درجاتها وقائدها وهي سنة اثناس  
 ومائة وعشرون نوعا منها ٢١ قرانا ثمانية و٢٢ قرانا ثلاثيا و٢٣ قرانا رباعيا  
 و٢٤ قرانا خاسيا و٢٥ قرانا سداسيا وقران واحد سباعي واثنا ادوارا لوف في

انواع أربعة فكل سبعة آلاف سنة ومنها اثنا عشر ألف سنة ومنها أحد وخمسون  
 ألف سنة ومنها ثلاثمائة وثمانون ألف سنة على ما ذكرناه فاعلم الادوار الواهية  
 في زمان طويل ادوار الكواكب الثابتة وهو يقع في شكل ستة وثلاثين ألف سنة  
 مرة واحدة وأما الادوار الواقعة في أقصر الأوقات فهو دور القطار المحيط في كل أربع  
 وعشرين ساعة مرة واحدة وباقي الادوار يقع بينها ومن القارات ما يقع في كل سنة  
 وثلاثين ألف سنة مرة واحدة وهو ان يجتمع الكواكب السيارة بأوساطها  
 في آن واحد في نقطة من برج الحمل الى ان يجتمع فيها مرة أخرى ويسمى السند والهند هذا  
 الدور وأيام العالم وأما القارات التي تكون في كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر  
 مع كل واحد من السيارات والقنوات وباقي القارات فيقع بين هذين الوقتين في  
 الادوار القصار ما يكون في كل أربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور ~~مركبة~~ ذلك  
 تدوير القمر في ذلك الحامل ومن الادوار ما يكون في كل سبعة وعشرين يوما وسبع  
 ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور ذلك القمر بمركبة الحامل ومن ادوار حركة  
 الجوز في كل سبع عشرة سنة ومائتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن  
 الادوار ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد في ذلك  
 تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما مرة واحدة وهو  
 مرة واحدة وهو دور الشمس والزهرة وعطارد في أملاك حواطها ومن الادوار  
 ما يكون في كل ثلاثمائة وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة وهو دور زحل في ذلك  
 تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وعشرين يوما مرة واحدة وهو  
 دور المشتري في ذلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وستين يوما  
 مرة واحدة وهو دور الزهرة في ذلك تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل سبعمائة  
 وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور المريخ في ذلك تدويره ومن الادوار ما يكون  
 في كل مائة وسبعة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المريخ في ذلك  
 البروج بمركبة الحامل ومن الادوار ما يكون في كل أربعة آلاف وثلاثمائة وثلاثين  
 يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المشتري في ذلك البروج ومن الادوار ما يكون في  
 عشرة آلاف وسبعمائة وأحد وأربعين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير زحل  
 في ذلك البروج فجميع هذه الادوار أربعة عشر نوعا وأما القارات التي يكون زمانها  
 قصرا فهي انواع ثمانية ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران  
 عطارد مع الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة  
 وتسعين يوما مرة واحدة وهو اقتران المشتري والزهرة وعطارد مع الشمس ومنه ما يكون في  
 كل خمسمائة وأربعة وسبعين يوما مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون



في كل سبع مائة وخمسة وثلاثين يوما مرة وهو اقتران المربع مع الشمس ومعه ما يكون  
 في كل سنتين ونصف بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المربع وزحل والمشتري ومنه  
 ما يكون في كل عشر برين سنة بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المشتري وزحل ومن القرائن  
 التي يطول زمانها ما ينأخذه في كل مائتين وأربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل  
 والمشتري اثني عشر قرا في ثلاثة واحدة ومن هذه ما يكون في كل تسعمائة  
 وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفي زحل والمشتري ثمانية وأربعين قرا  
 في الثلاثين الاربعة ومن هذه ما يكون في كل ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعين سنة  
 مرة وهو ان يستوفي زحل والمشتري القرائن في الثلاثين كلها او تفصيلها كدور  
 في كتب الاحكام واما الحوادث والاحكام التابعة لهذه الادوار والقرائن في العالم  
 الارضي فقد علمت ان جميع الحوادث التي عندنا نأخذها من كل الافلاك والكواكب  
 والبروج وقرائن بعضها مع بعض والاساليب الا ان بعض الحوادث ظاهري جلي  
 للكافة وبعضها خفي يقتضي الفكر وتأمل وذلك ان بعضا من هذه الحوادث في عالمنا هذا  
 سريع التدوير والبقا طويلا لا يستنفذ في سريخ الفساد فهو كائن عن حركة صغيرة  
 الزمان فحرية الاستنفاد كحركة الفلك التي تتم في كل اربع وعشرين ساعة وهي التي  
 يكون بها الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اخاض الهواء واشرق  
 وجه الارض فانهتأ اكثر الحيوانات ونحركاتهم تزعجت وانتشرت في طلب العاشق  
 وتفتق اكثر اكام زهر النباتات وفاح نسيم ورائحتها وهب الناس في عطابهم واذانها  
 الشمس اظلم الهواء ووجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى اوطانها  
 وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع اعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم  
 والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنهاية كانه حيوان متعب متحرك حساس  
 وبالليل كانه نائم او ميتة يكون ايضا من هذه الحركة بعض النبات كنبض الدم  
 فانهما تكونان بالقدرة والنبضة رقيقة من مداولة الليل وطيب نسيم الهواء ثم يفتك نصف  
 النهار من حرارة الشمس واكثر ما يتحرك في ايام الربيع وتكون من هذه الحركة  
 البرمسية ايضا بعض الحيوانات الضعيفة كالغراب والبراغيث المتولدة من العفونات  
 السماوية والارضية والجفيفية وانه لها ثم يهلك باقل اذ تلتصق حروير ولا يبقى ما يتولد  
 من هذه الحركة من النباتات والحيوانات الضعيفة سنة تامة لهلاكها كها بجمهر السيف  
 وبرد الشتاء الذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له في كل اربعة  
 عشر يوما مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذي يكون النصف الذي يليه منتهى  
 كثير النور والزيادة في الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمذكورة الرطوبات  
 والادام في النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير مرة ثانية ويكون المصلي  
 من النصف الذي لا يليه ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال في الاشياء

النامية والنضج والجفاف واليدرس في الاشياء البالغة الى القيام من الحبوب والاشجار  
 وتكون في سنة هذه الحركة ايضا من المصادق الملح والكثرة وامننا لهما من  
 النبات البقول وبعض الحشائش وتكون بعض الحيوانات كالطيور والزواجر وكثير  
 من البهائم فانما اكثر هذه يتم خلقها في أربعة عشر يوما يخرج بعد أحد وعشرين  
 يوما وصدة بقاء الحيوانات والنباتات من هذه الحركة لا تتجاوز ماثة وعشرين يوما  
 في الاطول بشا وفي الاقصر دون ذلك وأما الذي يحصل من حركة عطارد في تدويره  
 وقطعه في كل أربعة أشهر تقريباً مرة واحدة ونتم فيه صناعة الاكسيرا من  
 النبات فالسهم والذقة والشعير وملشا كلها وأما من الحيوان كبيض السباع  
 والوحوش والقران وبعض الغنم ويخرج من هذه الحركة لبعض الناس عند  
 احتراقه أمهات وأوجاع لأجسام الصبيان وبعض لبعض الحشرات والبعوض  
 والوزراء أصحاب الدواوين من العزل والحبس والمصادرات وبعض الصنائع من  
 العسل والنسل وبعض الثياب من الخسرات والحق وبعض الناس من الحزن  
 والاستقرار والفربة فان استقام وشرف يعرض لهم التخلص والسلامة والظهور  
 والولاية والقساط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة  
 والشكوك والفتور والتوقف والتخلف والادبار والعيان وما أشبه ذلك فاذا هبط  
 الى الخفيض يعرض سقوط الجاه وذهاب العز وتقصان المراتب وهذا كله بحسب  
 تشكل الفلك في اصول الموايد وطبقاتها وأما الذي يحصل من حركة الشمس ومركز  
 فلكي تدوير الزهرة وعطارد في كل سنة مرة واحدة ففي جميع الحالات أماناً أو بريح  
 الجدي مساعدة في الجنوب الى الشمال فتبتدئ الطبيعة في جذب الطوبىات المختلطة  
 بالتراب وامتصاصها من عروق الشجر والنبات الى اصولها وتغذياتها واسما كلها  
 هنالك الى أن تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت أول دقيقة من الحمل استوى الليل  
 والنهار في الاقاليم واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب القسم وذابت الثلوج وسالت  
 الودية وابتعت العيون وارتفعت الرطوبات الى أعلى فروع الاشجار ونبت العشب  
 وظال الزرع وتنفى الحشيش وتلاذت الزهر وأدرك الشجر وهاب النور واخضر  
 وجه الارض وتلوقت الجمال والحيوان وتبعث البهائم ودرت الضروع واتمير  
 الحيوان في السلاسل أخذت الارض زخرفها وفرح الحيوان بطيب نسيم الهواء  
 وصارت الدنيا ككأنها جارية بشابة قد تزيت وتجلت لتتألق فلا يزال الامر كذلك  
 الى أن تبلغ الشمس أول السرطان فينبثق تناسل طول النهار وقصر الليل فبأخذ  
 النهار في نقصان والليل في الزيادة ويدخل الصيف ويستند الحرو ويهيئ الجو قهقري  
 السماء وتتبع المياه ويبيس الشجر وينقصكم الحب وأدرك الحصاد والثمار  
 وأخضت الارض وسنت البهائم واتسع القوت من القمار والحب للحيوان وصارت

الدنيا كأنها مرسى من جملة الفلسفة عامة كسنة كثيرة الضائق فلا يزال الأمر  
 كذلك إلى أن يبلغ الشمس أول الممران ويستفيد من الخريف ويستوى الليل  
 والشمس مرة أخرى ويستدعى الليل بالزيادة والنهار بالقصان ويرد الهواء ويهب  
 الشمال ويستجبر الزمان وتنقص المياه وتخب الأرض وتنفور العيون وتنفق الثمار  
 وأحرز الناس الحب والفرح ويرى وجه الأرض من التبلل وقوت الهوام وانفجرت  
 الحشرات وانصرف الطير والوحش إلى البلاد الحارة وأحرز الناس القوت لشتاء  
 ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود وتغير الهواء وصارت الدنيا كأنها كسنة  
 مبدية قد نزلت عنها أيام الأسباب فلا يزال الأمر كذلك إلى أن يبلغ الشمس  
 أول الجدي فيدخل الشتاء ويتساقط طول الليل وقصر النهار يأخذ النهار في الزيادة  
 ويستند البرد وتخلط الورق وماتت أكثر النباتات وانفجرت أكثر الحشرات في باطن  
 الأرض وكهوف الجبال وكثرت الأنداء والمطيور وأظلم الجو وكبح وجه الزمان  
 وحزلت اليأس وضعفت قوى الأبدان وصارت الدنيا كأنها مبدية قد نزلت عنها  
 الموت وأما الذي يحصل من حركات في كل سنة في كل سنة تدور بها في كل ثلاثة  
 عشر شهرا بالتقريب هي عوادة من الحوادث في المشايخ والمجاهدين والتجار والأكابر  
 والنبات والاشراف والقضاة والعمد والعلما وأمثالهم من استولى عليه فحل  
 والمشتري في موته فهو ما يعرض لأصحاب مطارده يحصل أياها من الحركات  
 وأحوالها المختلفة كثير من المصادف والنبات والحيوان وأما الذي يحصل من حركة  
 الزهرة في كل سنة تدور بها في كل خمسمائة وأربعة وثلاثين يوما مرة واحدة وحركة المخرج  
 في كل سنة تدور بها في كل سبع مائة وثلاثين يوما مرة واحدة من الناس  
 والصبيان والمجانين وأصحاب القدرات والقهور والشارع والعبادين والمفسدين وساسة  
 الدواب وأمثالهم فهو ما يعرض لأصحاب مطارده الذي يحصل من حركات في كل  
 المشتري في كل سنة في كل أربعة آلاف وثلاثمائة وأربعة وثلاثين يوما مرة واحدة  
 من الحوادث اعتدال أهوية بعض البلاد بعد فسادها وعماة بعض البقاع بعد  
 خرابها وتكون بعض المعادن وتنبؤ بعض النبات وزكاة بعض الثمار وصلاح بعض  
 الحشرات في بعض المدن وتجدد النعم على أقوام وتغير ذلك من الصلاح والتغير  
 والذي يحصل من حركات المخرج في اثني عشر رجاء اثنا عشر رجعة في كل  
 خمس وعشرين سنة مرة واحدة وتضع بعض المعادن بسرعة وتشوي بعض النبات  
 وزيادة القوة في بعض السلاطين وحروب بعض الخوارج وتجدد الأتاريق الملك  
 وماشا كل ذلك من قوة المخرج والقصد في إصلاح حال الكائنات والمخترع منها  
 وصولها إلى الكمال إلا أنه قد يتغير أسباب من وجبة الفساد مثل انقراض قوت حروب  
 ونصب في طلب الفسادات ويستند في حرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم وتزول

لعمري ولكن ما ليس من الفساد من هذه الحركة في جنب ما يكون من الصلاح  
 في العالم حتى يسير كما بهد مشعر حركاتهم حركات بعض الحيوان والنبات لكن ذلك  
 يسير بالنسبة إلى القمع الحاصل منهن في جميع أنواع الكائنات وكذلك حكم الاطوار  
 والسيول وهما كذلك حكم المربخ وزحل والذنب ومنه حسها أحمر يسير بالنسبة إلى  
 ما يحصل من حركاتها من الصلاح في العالم ومن هذا يعلم أن زحل والمربخ والذنب  
 ليسوا بغير مطلقا والزهرة والقمر والمشتري ليسوا بغير مطلقا لانه قد يعرض  
 من افراط الرطوبات والبرودات فسد مثل ما يعرض من افراط الحرارة والبرودات  
 ويسير المربخ ورطوبة الزهرة والقمر وكما يعرض أكثر الغفوات عن المربخ وزحل  
 وأما الذي يحصل من حركاتهم ويرزحل في الفلك الحاصل في كل عشرة آلاف وسبعمائة  
 واحد وأربعين يومين الحوادث ما من المعدن في كماله والزرنيخ والحديد  
 ونحاس بعض الزروع والنبات كالزيتون والخوخ بلوغ بعض الناس أشدهم حجارة بعض  
 البلاد واستعداد بعض المدن والقرى وانتقال الملك والمال من قوم إلى قوم وأمثال  
 ذلك والذي يحصل من آثار الحركة البسيطة الطويلة الزمان كحركة الثوابت التي تتم  
 في كل سنة وتوالتين ألف سنة وأوجبات السيارات وحضراتها وأوجزها من  
 الحوادث في هذا العالم اتصال العمارة من ربيع إلى ربيع فبغير البحر والجوهر وأما  
 الحوادث الحاصلة من القرائن في هذا العالم فهي سبعة أنواع منها الملك والدول القنان  
 يستدل عليها من القرائن الكائنات في كل ألف سنة بالقرن من مرة  
 واحدة ومنها تتقل الملكة من أمة إلى أمة ومن بلد إلى بلد ومن بيت إلى آخر وهي التي  
 يستدل عليها بالقرائن الكائنات في كل مائتين وأربعين سنة واحدة ومنها تتبدل  
 الأشخاص على سبيل الملك ويحدث بسبب ذلك قتل وحروب يستدل عليها من  
 القرائن الكائنات في كل عشرين سنة واحدة ومنها الحوادث التي تحدث في كل  
 سنة من الرخس والغلا والمطر والرياح والأمراض والسلامة ويستدل على حدوثها  
 من قساريل سعي العالم في التقويم ومنها حوادث الأيام شهرافش وأربابها فبقوا  
 ويستدل عليها من أوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة في التقويم ومن  
 ذلك أحكام المواليد لكل واحد من الناس في قساريل حثيم بحسب ما يقتضيه شكل  
 الفلك ومواضع الكواكب والقرائن الدالة على قوة النجوم وفساد الزمان وخروج  
 المزاج من الاعتدال وقلة العلماء وموت الأشيا ووجود الملوك وفساد أخلاق الناس  
 واختلاف آرائهم وقلة الأمطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والأمصار إذا هي  
 قوت أمر القرائن وأما القرائن الدالة على قوة السعد في العكر مما ذكرنا إذا هي قوت  
 القرائن وهذه الأحكام من هؤلاء لم تكن باجتماع إلى قدام بل كانوا يأخذونهم من  
 كهانهم ومثالي حكمهم وزعمهم أن هذه الأحكام أخذت بالوحى والالهام

وقد يفهم الروحانيات وهو اسطة دعوة الكواكب والرياضات ولما يظهر  
ليطليوس حركة أوج الشمس بل رآه ناشأ غير متغير حكم بمرمديت العالم على ما هو  
عليم من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين واللاهيين وأنه أصل  
التي هنا من الشجرة الالهية لعمود الشهر زوى وجهه الله تعالى

• (بسم الله الرحمن الرحيم) •

هذا كتاب الخلاصة الطبيعية تفهم لسان الكلدانيين الى العربية أبو بكر أحمد بن علي  
ابن قيس الكلداني اقبسى المروفي باين وحشية في سنة احدى وتسعين ومائتين من  
تاريخ العرب من الهجرة واولاده على أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد  
الملك الزيات في سنة ثمان عشرة وثلاث مائة من تاريخ العرب من الهجرة فقال لما يخ  
التي وجدت هذا الكتاب في جلة ما وجدت من كتب الكلدانيين منسوبة الى ثلاثة  
من حكماء الكلدانيين القدماء ذكروا أن اجدهم ابتدأوا من الثاني أضاف الى ذلك  
المبتدأ أشياء أخرى وأن الثالث منه وكان مكتوباً بالسرانية القديمة في نحو ألف  
وخمسة وثمانين ورقة فاما الاول الذي ابتدأه فذكر أنه وجد في الف السابعة من  
سبعة آلاف سنة في رجل الذي يشار له في رجل القدر وكان اسمه ضفريت  
وأن الذي أضاف اليه شيئاً آخر رجل ظهر في آخر هذا الف كان اسمه بنوشاد وأن  
الثالث الذي قمه رجل ظهر بعده في أربعة آلاف سنة من دور الشمس في هذه الدورة  
التي كان لرجل فيها الف التي ظهر فيها الرجلان ظهرت ما بين الزمانين فاذا هو  
أحد وعشرون ألف سنة وذلك أن اسم هذا الثالث كان قمراس قال انه ظهر بعد  
مضى أربعة آلاف سنة من دورة الشمس التي هي سبعة آلاف سنة فكان بينهما  
ما ذكرت لك من المدة وكان زيادة كل واحد من الاثنين على ما أتت الاول الذي كان  
اسمه ضفريت زيادة في كل باب من الابواب التي رسمها ضفريت فانه لم يغير شيئاً  
من قوله ورسمه وما تكلم به على المعاني التي ذكره. وقرينه الذي رثته وانما أراد على  
كل شيء دونه بحسب استقراءهم واستنباطهم بعدد فصوله من الكتاب وابتدأه  
لضفريت فابتدأ الكتاب بأن قال التصيد والتعظيم والسلاطة والعبادة والتقليد  
والتسبيد لالهنا وخالقنا ونحن قيام على أربطنا نستعين لالهنا الى اليوم القديم  
الذي لم يزل ولا يزال المتوحد بالروية المتفرد بالقدر والجبروت والكبرياء والهيمنة  
المحيطة بالكل القادر على اسكل الذي وسع ملكه ما يرى ولا يرى له ما في الارضين  
السفلى وما اعلاه الفلك الاعلى وما بينهما وما تحت الثرى الذي أمد الوجود من فض  
جوده وما دار الاقلال بهنم سلطانة وأقر الارض على ما سبق في علمه وأجرى المياه ما تله  
كسبلان رحمة وجعل بعضها ساقعة ذبا كذب ذكره وبعضها لها باجاسر اكرارة  
عصيانه تيلوكت بابوب السماء والارض وغيرهما وثمة تحت وتظهرت أجواك الحسنى

فبذلك بالهنا نسلك في دهره وكنفك ونسج باسمك ونسألك بكرمك أن تثبت  
 عقولنا مادامنا أحياء على سبيلها القويم وان ترقق بأجسادنا بعد مفارقة الحياة  
 له باقي البلا لنشر شارح من أعلته فلا مانع بقدر على منعه ومن منعه لا يقدر  
 على إعطاء أنت الرب المتفرد بالروحة المتوحدة في سلطانك رب الأبرام والكواكب  
 الضلالم الدائرة في دوائرها السائرة في أغلاكها المقهرة بأوامرها المدونة على مجاريها  
 التي تفرق من خشيتك وتضاف من سطوتك نسألك يا رب أن تؤمنس سطوتك  
 وتدفع عنا خصمك وترزقنا خشيتك نسألك يا صاحبك الحسن التي من توصل بها إلى  
 رحمتك رحمتك فارحنا برحمتك ارحنا وبإهلك العالي الرقيق العظيم الكريم  
 أن ترحمنا ثم قال احذروا مخالفة هذا الإله وصيانه وقضيه فانه لا يقوم شيء لمضيه  
 وعليك بالصلاة والادعاء لهذا الإله العظيم الذي هو رب الأرباب والقائم له خاشعين  
 والاستعاذته منه والبرامة من الحول والقوة فانه لا حول ولا قوة إلا به واسجدوا له  
 في حيا له المنصور بعبادته وقرروا من القرايين الزمكية للطاهرة من الأديان  
 البرية من الأكدريات لون به بركته وترجون مع رحمة واحذروا زحل فانه من  
 حروبائه ومصرفاته ومخلوقاته فنامه معلوم وادوار محفولة واستهذبه هذا الإله  
 من شره وشؤسه فاضاعه باذن ربه في أبنائه السرا إذا كلن ساخطا بسخط ربه قال بكما  
 والقشيع والحزن والعويل والقفر والنلة والفسخ والقذر والومخ والساد والغن  
 وإذا كان راضيا برضوان ربه غطول الأمار ورضة الذكر بعد الموت والصيت والقبول  
 من الشاغل بهم وطسلاقة المنطق فتنسطة أن يكون على ما وصفت آنفا ورضاه أن  
 يكون مشرقا من الشمس في وسط استقامته في موضع موافقة قطه وفي سرعة صيرة  
 وفي صعوده في دائرته صعوده قال أبو بكر أحمد بن وحشية يعني بذلك أوجه فان  
 استعذتم بآله من شره يوشك أن تعبوا من جميع أفعاله إلى هناء لمن ديساجبة  
 الكتاب المذكور (في معرفة وجود الماء وقلته وكثرته في أرض تريد بخر البئر فيها)  
 فاما إذا حفرت الأرض طالعين لظهور الماء في ذلك الحفر فينبغي أن أردنا الاستدلال  
 على كثرة الماء وقلته أو وجوده وعدمه أن نعلم ذلك بالآداة التي نسميها بمرانا قال أبو بكر  
 نعم بهذه الآلة أنها آلة على هيئة الهجمة قال صاحب الكتاب أن تصنع من الأسرب  
 أو من الخصاص فانه يتلوه أو من الخزف فيصنع من ذلك آداة كمنسفة كرتع أحد  
 وعشرين رطلا من ماء إلى سبعة أرباط فتؤخذ هذه الآلة فيجعل في قعر حائط شع  
 مذاب ولحم بذلك الشع الماء جردا وأن أحيت أحكم من هذا إذا ألقى الصوفة  
 بشئ من زفت جيد أو لكن الصوفة يضامتقوشة وسمي جيطان الآلة من داخلها  
 بأزيت الشايب الجيد ثم اكب هذه الآلة على سرورها في جوف الحفرة التي حفرت  
 ثم ألق التراب على هذه الآلة وطمها في الحفرة جيد ثم اتركها كذلك يوما وليلة

ثم انبش القراميد من حشفة الالة آخر القبل قبل طلوع الشمس وانخرجها واقلها الى  
الصورة فان وجدت مهادية لم تعد عرفت وترطبت او ابتلت ما يلا يسيرا او رطبا  
كثيرا يطر منها الماء ووجدت داخل الالة ايضا قد رطب وتندى وابتل فاستدل  
من ذلك على ان هذا المكان وتلك الارض ذات ماء غزير او قليل بحسب ما يقبده  
من كثرة البلي او قلته وان خرجت غير مبتلة هي ولا صوفها فليست فيها ماء البتة  
الا بعد القور من الكتاب المذكور (قال ابو بكر بن وحشية) في الفلاحة البليبة  
في باب ذكر شجرة الغار بعد ما وصف الشجرة وعنه من خواصها اشياء مانعة وقد جربنا  
نحن في الغار خاصة طريفة وهي ان من اخذ ورقة من ورقه ينطها يده فليصا ليس  
على سطح على الارض فليطها خلف اذنه ثم شرب من الشراب ما يشدر ان يشربه  
لم يسكر البتة ولم يصدع من الاكثار من الشراب وانه ليس بطريف وفيه خاصة اخرى  
هيبة ذكرها ماضي السوراني قال ان اخذ من ورق شجرة الغار ورق ثلاثة دراهم  
ومن اغصانها وزن سبعة دراهم ومن حبها وزن درهين جفف ذلك وجفف  
كالزور ووزن عليه من نر الناس وهو قافون نصف الجبيع ثم هنت بعسل رقيق  
ولا يصل اكثر من هذا الوزن البتة ثم خزته في ظرف فضة او ذهب كان دواء كبير ايزيل  
ضرر جميع السموم من ذوات السموم ومن الخفاة في الاطعمة والاشربة وهو  
مع ذلك يعلق بالثيب ومن خواصه الهيبة هرب ذوات السموم منه فلا تدنوا الى  
موضع حوقه وكذلك الذراري مع كاهها وان دق ورقه جيدا ووضع على النازل الكبير  
مرا او قلها وان اخذ عود من شجرة الغار وعلق على موضع يام فيه طفل من  
الصبيان يتفرع كثيرا منه منشفة خفيفة وزعم ملكا ما ان من اخذ من ورق شجرة  
الغار فدهن رطبا وخط به في الدق قلعة مثل وزنه وسحقه بعد انخل الجيد وطلى به  
موضع ما يده ووضع على ذلك الموضع حديد احمى لم يحرقه ولم يحس به وان طلى  
بهذا كفه واصابعه ثم ادخلها في قاربه على او قبض بها على حديد حى او مس لم يضره  
ولم يحرقه ولم يؤذنه انتهى من الكتاب المذكور (قال ابن وحشية) في باب ذكر الاعمال  
الموافقة من القوس والزرع والازمنة المتطابقة بها بعد عدة خطوات وفي عشرين من  
اداء بطاع القوس في المشرق فيكون بعقب طلوعه دمي ظاهرا وبه ذلك باربعة ايام  
يقول قوم انه انقلاب الاربعين وذلك انهم يقولون ان الشمس تقرب براس الحمل في اربعة  
وعشرين من اذار فان ماضي القديم الذي كان في جبل زمان ادهى واشتقوا ساغانهم  
زعموا ان الشمس كانت تنزل براس الحمل في اول زمان ثم تأخرت في طول الزمان  
الى ان صار ذلك في اربعة وعشرين من اذار في اراد الوارف على صفة هذا خلقه را  
كاتب طبه اسالكبير الذي وضع في الطبقات فان هذا كما مسطور فيه وان هذه  
الشهور وانما هذه الاجيال الماضية جدا بعد جيل في الدهر السابق ووتبوا

على نزول الشمس برأس كل برج في أول كل يوم منها كان ينزل في نيسان برأس الحمل  
وفي أول ايار برأس برج الثور وفي أول حزيران برأس الجوزاء وفي أول تموز برأس  
السرطان وفي أول آب برأس برج الاسد وفي أول ايلول برأس السنبلة وفي أول  
تشرين الاول برأس برج الميزان وفي أول تشرين الثاني برأس برج العقرب وفي أول  
كانون الاول برأس برج القوس وفي أول كانون الثاني برأس برج الجدي وفي أول  
شباط برأس برج الدلو وفي أول اذار برأس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل في أول  
نيسان هكذا ذكروا فاما في زماننا هذا فان الشمس تنزل برأس الحمل في اربعة وعشرين  
من اذار ثم كذلك يتابع سير الشمس فتدبر بنا الا ان الزمان يتغير فاذا هذا التغيير  
ان يحتاج الى مراعاة احوال النجوم والازرع في حشاهدتنا الزمان ولا نقول على  
ما ذكره القدماء من ابتداء الاحمال في الاوقات اذ قد رأينا تلك الاوقات تغييرات  
توجب من ذلك ان تتبع التغيير الذي يحسه حساس من سر ابرد ومن طول النهار  
أو قصره فيكون اقل حاما يطلع من المشرق وقصره والازرع لاوقات تتلخص ما نشاهد  
ونحسر لاجب الرسوم القديمة أخبرنا السيد زواياي هذا التغيير قد كان في كل ألف  
وثمانمائة سنة يرجع ما كان اجتمع من التغيير في شيء يكون بخلاف ما تقدم به ذلك  
في ثمانمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه في ألف وثمانمائة سنة الا اني  
أعجب من أن غيره لم يذكر من هذا شيئا وقد رأينا ما قال هذا السيد زواياي حقا وصدا  
قال العجب من أن نرى غيره لم يتفطن لهذا ولم يعلمه أو كيف الحال فيه فاما أصحاب  
الطلسمات فانهم قد ذكروا أن الفلك قد يعود او هو طاف في كتيبه يضيئون الفلك الاكظم  
الحاوي لكل والفلك لكل تغيير في هذا يعود والهبوط تسع درج يحصل  
منه التغيير في كل مائة سنة درجة فعلى هذا صرح ول سيدنا زواياي من أن التغيير  
المحسوس الكلي يكون في ألف وثمانمائة سنة اذ ارتفع الفلك تسع درج في تسعمائة  
سنة ثم يرجع فاختلط في تسعمائة سنة تسع درج فتدبر الاشياء من باب التغييرات  
الى ما كانت عليه سواء عند استكمال الالف وثمانمائة سنة فيكون التغيير المحسوس  
هو الحادث عند كمال تسعمائة سنة ثم يرجع فاختلط في تسعمائة سنة قال في باب  
ذكره يكون الخارات يتقدم سبع أو ثمان درجات وقد ادعى أهل زمان نبوشاد  
أن جميع سكان الآلهة والاصنام ناحت على نبوشاد بعد موته كما ناحت الملائكة  
والسكان كلها على غودى وان الاصنام زعموا أنها اجتمعت من جميع اقطار الارض  
الى بيت الاسكندرية ليل فقصدا كلهم هيكल الشمس الى صحنه الاكظم المعلق بين السماء  
والارض ولما صم الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله  
أو لها بما يليه اصنام الشمس في جميع البدن ثم اصنام المستوى ثم اصنام القصر  
ثم اصنام المريح ثم اصنام مطارده ثم اصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجميع من الشمس



ينوح على قومى والاصنام تبكي وصنم الشمس ومذم على قومى ويذم كرم شرح  
قصته والاصنام كلها تبكي منذ غروب الشمس الى طلوعها آخر تلك الليلة ثم طاروت  
الاصنام راجعة الى بلدانها وان صنم تم امسة المسمى قمر اعيناه ندمعان وقبر بان  
البحر كله والى ابد منذ تلك الليلة اتى نوح فيها على قومى مع صنم الشمس المسمى  
به هذا الصنم من تلك القصة التى كانت لقومى وان هذا الصنم المسمى قمر هو الذى  
أعاد العرب الكهانة حتى اخبروا بالذهب وفسروا المناجاة لـ بل شرح اصحابها قالوا  
فمن ذلك ناحت الاصنام على نبيوشاد ليله في الاقاليم اى اقليم بابل متفرقين  
في هياكلهم ليله تامة الى القدادة وأنه سال آخر تلك الليلة بيل عليم يرفق ورعد عظيم  
شديد وزلزلة عظيمة كانت من حدة عتبة بلوان الى شط دجلة بلاد بابل وامن الجانب  
الشرقى من دجلة وان الاصنام رجعت الى مواضعها في حال السيل لانهم كانوا  
انزجوا من مراضهم قليلا وانهم انما اسفلوا ذلك السيل بقوة لانا البشر من اقليم  
بابل على تركهم جنة نبيوشاد وهو بالعراق في قرية شاماس حتى جرد الـ بل الى وادي  
الاخضر ثم اخرج الجثة من ذلك الوادى الى البحر ووقع الطاعون والفتنة في اقليم  
بابل ثلاثة اشهر حتى لم يلق الاحياء من الناس دفن الموفد منهم فهدده احاديث  
دوفو حايكوا في الهياكل عقب الصلوات ويكون ويتعبدون من ذلك وادى كثرة اذا  
حضرت مع الناس في الهيكل خاصة في عيد قومى الذى يكون في شهره وتناولته  
وبكروا في ابكي معهم وانما ساعدتهم على البكاء ورقة من لبكتهم لا اياها بل  
عما يدرون من ذات قما نبيوشاد قال ومن قصته قال انلوه او يكونا يستمع بكاتهم  
خلاف يكافى على قومى والصلوة في هذا ان عهد نبيوشاد الى زمانه هذا اقرب من  
عهد قومى فغيره أثبت واضح عندى ويجوز ان يكون بعض قصة قومى صحيحا لكن  
لبعد زمانه من زماننا شككت في بعض الى هنا كلام صاحب اصل الكتاب ثم قال ابو  
بكر احدث وحشة ان هذا النهر المسمى قومى هو مما ذكر تبطلو ويحسب ما وجدت  
في كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة وزعموا أنه قتل قتلات قبيحة بعضها يعقب  
بعضا وان شعورهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان في القديم من السبط  
الذين كانوا اسكند اقليم بابل قبل الحسد يسبي يسوءهمهم ولا من الكهنة  
ولا الصبريين ولا الجرامعة وانما هم من الحبايين من الاوامين وكذلك يقولون في كل  
شهورهم انما اسماء رجال شعروا وان ثمرين الاول وثمرين الثاني اسماء حورين كانا  
فاضلين في العلوم وكذلك كانوا الاول وكان الثاني وان شباط اسم رجل كان يبيع  
زعموا القصاص ان بكارا كان ولم يزل تسلا ولا ولا الجمال في آخره ورهم لنفسه  
عن التسلسل صار البقاص من العدد فيه والصايشون كلهم في زمانه هذا من هؤلاء  
البابليين والحرايين جميعا الى وقتنا هذا ينوحون ويذمكون على قومى في هذا

شهر المسمى ثوروزي مسند لهم ، منسوب الى ثوروزي يعتقدون تعديدا عظيما ويهمسزون في  
 امره هذبا ماطورا الا انني تبينت أنه ليس لاحد من الفريقين خبر صحيح لثوروزي ولا ما  
 العلة في نوحهم عليه لما نقلت هذا الكتاب مررت فيه أن ثوروزي رجل كانت له قصة  
 وأنه قتل قتله محبصة فقط لا زيادة على هذا من امره أكثر من ان يقولوا هكذا ووجدنا  
 اسلافا ينسبون عليه ويكون في هذا العبد المنسوب اليه \* الى ههنا الكتاب  
 المذكور المسمى باصلاح الطبقة (مما يتعلق بعلم الحديث) وأكثرها أي أكثر  
 الاحاديث الحسنات صحاح أراد بها الصحاح التي في مقابلة السقام وهي ما كان  
 رواها واحد ولا يهذف اقلها ينقل العدل من العدل وهذا القدر كاف في مصنفاتها  
 لا تبلغ غاية شرط الشقيين يعني البخاري ومسلم في علو الدرجة في صحة الاسناد  
 وشرطهما أن يروى الصحابي المشهور وبالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 حديثا ثم يرويه عنه راويان ثقتان أو أكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك  
 الصحابي ثم يرويه عن كل واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهورين بالمخلف والاتقان  
 ثم يرويه عن كل واحد منهما رواية ثقتان ثم يرويه عن كل منهم الشيطان أو أحدهما وهذا  
 النوع من الاحاديث في المرتبة العليا وهي قريبة من عشرة آلاف حديث احتج بها  
 الائمة في المسائل الشرعية وجعلوه مقدمات في المناظرات وأما مطلق الصحاح فقد  
 قال الامام أحمد بن حنبل أنه سبعة آلاف حديث (اعلم) أن ما نزل عن الرسول عليه  
 السلام على ثلاثة أقسام الاول ما سئل عنه وهو كل خبر بلغته رواه في كل طبقة  
 مبلغا حال العقل نواظرا على الاستدلال ويسمى متواترا واشاف ما علم كذبه وهو  
 ما خالف قطعيا ولم يقبل التأويل أو متخفا لما يتردد في الداعي على نقله واشاعت  
 اما اقربانه أول كونه أصلا في الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا يجوز روايته لمن علم  
 حاله الا مقرونا ببيان وضعه والتمائم لا يعلم أحدهما وهو أيضا على ثلاثة أقسام  
 راجح الصدق أو راجح الكذب أو متساوي الطرفين والاول ما سلم لفظا ومعناه عن  
 محاسبة آية أو خبر متواتر أو إجماع وانصل اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم بهنئة  
 ثقتان معلوحي العدالة ويسمى صحيحا ومسندا ومر فوعا وقد قسم هذا القسم الى أربعة  
 أقسام أحدها أن رواه ثقتان كافوا متشاي أو أكثر في كل طبقة كالاحاديث التي أوردها  
 الشيخان تسمى صحاحا وإن كانت فرادى في كل طبقة أو في بعضها تسمى حساسا  
 وثانيها ان الحديث ان كان عمارته الحفظ وشك الراوي فيما ينسب به مشهورا وإن  
 تفرد به حافظ واحد ولم يذكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغريب على ما رواه  
 التابعي عن صحابي لم يكن مشهورا به والثاني أن يكون راجح الكذب وهو ما في لفظه  
 ركاكة أو خلل لا يحسن اصلاحه أي معنى فإن كان على خلاف آية أو حديث متواتر  
 أو إجماع ويسمى سقيا أو في أحد رواه قدح وتهمة ويسمى ضعيفا ومذكرا

ما لا يكون فحشاً ولا في روايته خلل بين ولكن بعض رواته لم يعلم بعينه فان كان هو  
 المصنف يعني مراسلوا ان كثر غيره يسمى منقطعاً وان كان كلاهما يسمى منقطعاً  
 أو يستعمل من العدالة وغيرهما يسمى مجعولاً والمتقطع والمفضل لاستدلال بهما  
 وفي المرسى والمجهول خلاف وأكثر الاحكام الشرعية التي حكم بها الائمة الاربعة  
 فيها بطريق حسن أي أكثرها ثبت بالأحاديث الحسان وأما بالحسان ما أورده  
 أبو داود وشيخان بن الاثنت العشر الجعاني وأبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي وغيرهما  
 من الائمة كتابي عبد الرحمن بن شعيب التميمي وأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن  
 الدارمي السمرقندي وأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه فان أحاديث المصنفين  
 لا تتجاوز عن كتب الائمة السبعة كتب هؤلاء الائمة وبعضهم الشيخين (مختصان  
 شرح المصنفين لابن الملك) الحديث صحيح وحسن وضعيف الأقل الصحيح وفيه مسائل  
 الأولى في حديثه وهو ما اتصل سنده بالعدل الضابطين من غير شذوذ رده على قاذقيل  
 حسن صحيح فهذا معناه لانه مقطوع به وإذا قيل فيه صحيح فمعناه لم يصح اسناده والاختار  
 أنه لا يجوز في اسناده أنه أصح الائمة مطلقاً وقيل أصح الزهري عن سالم من أبيه  
 وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن علي وقيل الاصح عن ابراهيم عن عديعة عن ابن  
 مسعود وقيل الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي وقيل ما في نافع عن  
 ابن عمر في هذا الشأن عن مالك عن نافع عن ابن عمر روى الله تعالى عنهم الثانية  
 أول من صنّفه الصحيح المجزء صحيح البخاري ثم مسلم ودهما أصح الكتب بعد القرآن  
 والبخاري أصحهما وأكثرهما قولا وقيل مسلم والصواب الأقل واختار مسلم صحيح  
 طرق الحديث في مكان ولم يستوعب الصحيح ولا الترمذي قيل ولم يعقد ما في الأقل  
 وأما هذا الصحيح أنه لم يثبت الأصول الائمة الا السيرافي الصحيح وسنن أبي داود  
 والترمذي والنسائي وجعل ما في البخاري سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون  
 حديثاً مع المكرر المحذوف المكرر أربعة آلاف ومسلم بلا مكرر نحو أربعة آلاف  
 ثم ان الزيادة في الصحيح تعرف من السفن المعتمدة كسفن أبي داود والترمذي والنسائي  
 وابن خزيمة والدارقطني والحاكم والبيهقي وغيرهما منصوصاً على صحته ولا يكتفي  
 بوجوده فيها الا في كتاب من شرط الاقتصار على الصحيح واعتنى الحاكم بضبط الزائد  
 عليه وهو متساهل فيه فحاصله لم يميز فيه لغيره من المعتمدين تصحيحاً ولا تضعيفاً  
 حكمه بانه حسن الآن نظيره عليه توجب ضعفه وبما روى في حكمه صحيح أبي حاتم  
 ابن حبان الثلاثة الكتب المخرجة على الصحيحين لم يلقم فيها موافقته ما في الانقاط  
 حصل فيها تفاوت في اللفظ والمعنى وكذا ما رواه البيهقي والنفوي وشبههما فان ابن  
 رواه البخاري ومسلم وقد وقع في بعضه تفاوت في المعنى فإرداهم أسما رواه أصله  
 فلا يجوز أن تنقل عنه أحد يشاء يقول هو هكذا فيعني الا أن نقول بهما أو يقول المصنف

أخرجهما بقله بخلاف المختصرات من الصحيح فأنهم نقلوا فيها ألفاظهما والكتب  
 المخرجة عليهم ما فائدة أن علوا الاسناد وزيادة الصحيح فأن تلك الزيادة صحيحة لتكونها  
 باسنادهما (الرابعة) ما روي بالاسناد المتصل فهو المحكوم بصحته وإمامنا حذف من  
 سبقت الاسناد واحدا كعرفا كان منه بصيغة الجزم كقال وفعل وأمر وروى وذكر  
 فلان كذا فهو حكم بصحته عن المضاف إليه وليس فيه جزم كيروى ويذكر ويحكى  
 ويقال وروى وذكر وحكى عن فلان كذا فليس فيه حكم بصحته عن المضاف إليه وليس  
 هو روي لا دخاله في الكتاب الموسوم بالصحيح واقفه أعلم (الخامسة) الصحيح الأسلم  
 أعلاها ما اتفق عليه البخاري ومسلم ثم ما انفرد به البخاري ثم مسلم ثم ما على شرطهما  
 ثم ما على شرط البخاري ثم مسلم ثم صحيح ضعيفهما وإذا قالوا صحيح متفق عليه أو على  
 صحته فمراهم اتفاق الشيعين وذكر الشيخ أن ما روي أو أحدهما فهو مقطوع بصحته  
 والعلم القطعي حاصل فيه وخالفه المحققون والأكثرون فقالوا يند التلخيص ما يتواتر  
 (السادسة) من رأي في هذه الأزمان حديثا صحيح الاسناد في كتاب أو جزء لم ينس على  
 صحته حافظ معتد قال الشيخ لا يحكم بصحته لضعف أهلية أهل هذه الأزمان  
 والظاهر عندي جواز لمن تمكن وقويت معرفته من أراد العمل به حديث من كتاب  
 فطريقه أن يأخذ من نسخة معتقدة قابلهما أو ثقة بأصول صحيحة فان قابلهما  
 بأصل معتد محقق أجر أو اقفه أعلم (النوع الثاني) الحسن قال الخطيب رحمه الله هو  
 ما عرف بخبره واشتهر به عليه مدارا كثر الحديث وثقته أكثر العلماء واستعمله  
 عامة الفقهاء قال الشيخ هو قسمان (أحدهما) ملا يخلو اسنادا من مستور لم يتحقق  
 أهليته وليس بمقلد كثير الخطا ولا ظهر منه سبب مضيق ويكون مثل الحديث  
 معروف بأربعة مثله أو نحو من وجه آخر (الثاني) أن يكون رايه مشهور بالصدق  
 والامانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره في الحفظ والانتقان وهو مرتفع عن حال من  
 يعتد بغيره منكر أتم الحسن كالمصحيح في الاحتجاج به وإن كان دونه في القوة ولهذا  
 أدركته طائفة في نوع الصحيح وقولهم حديث حسن الاسناد أو صحيحه من قولهم  
 حديث صحيح أو حسن لأنه قد يصح أو يحسن الاسناد دون المتن لشذوذا أو قلة  
 فان أقصر على ذلك فاقبل معتد فالظاهر صحة المتن وحسنه وإنا قول الترمذي  
 وغيره حديث حسن صحيح فعناه روي باسنادين أحدهما يقتضي الصحة والآخر  
 الحسن وإنا نقسم البخاري أحاديث المصالح إلى حسن وصالح مريد بالصالح  
 ما في الصحيحين وبالحسن ما في السنن فليس بصواب لأن في السنن الصحيح والحسن  
 والضعيف والمنكر (فروع) أحدها كتاب الترمذي أهل في معرفة الحسن وهو الذي  
 شهره ويختلف التسعين منه في قوله حسن أو حسن صحيح ونحوه فينبغي أن يقتضي مقابلة  
 أصلا بأصول معتقدة وتعد ما اتفقت عليه ومن مظان سنن أبي داود فتدبر أحسنه

من السائد فلا يتفق بالاصول الحقة وما أشبهها في الاحتجاج بها والاصول الحقة  
 ما فيها والله أعلم (من التقرين بلا ما بالجليل شيخ الاسلام النووي عليه الرحمة) فليعلم  
 من نسخة مكتوبة بخطه الشريف وهو ما يفتي جميع الحضاري ومسلم أصح الكتب بعد  
 القرآن الكريم قال ابن الصلاح امام دارنا من الشافعي من انه قال ما علم في الارض  
 كتابا اكثر صوابا من كتاب مالك في نسخة ما بعد كتاب الله أصح من موطأ  
 مالك فقلت تجلس وجوز الكتابين صرح الخليل وغيره بأن الموطأ مقدم على كل  
 كتاب من الجزامع والمساعد فعل هذه الجوز بعد جميع الحاصصكم وهو روايات كثيرة  
 وأكبرها رواية القبي قال العملاق روى الموطأ من مائة جماعة كثيرة وغير  
 رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقص ومن أكبرها زيادة رواية أبي  
 مصعب قال ابن حزم في موطأ أبي مصعب هذا زيادة على سائر الموطأ في نحو مائة  
 حديث (من شرح التقرين للبريوطي) قبل الملائكة مكلفون بالتكليفات الكونية  
 لا الشرعية التي يمتثلها المرسل وليس كذلك وقد دللنا على أنهم مكلفون  
 بشرعنا قبل ذلك أن ذاتنا وعلو صلواتنا ولائنا للاب والنهاية به دون صلاة  
 القبر يصلون في جماعتنا ويحضرون مع الاممة قتال الله وقتل صرة الدين وهذه  
 خصوصية مستقرة الى يوم القيامة تحتية يدور وقد أعطيت لهم فراقصة  
 المتابعة من القرآن لا غير ومطالعة الوحي المحفولا عما لا يتحقق (من كتاب أبي الباقا)  
 في تعريفه في بعض الآثار مؤذن أهل السما اسرافيل واما مهمم ميكايل  
 عند البيت المعمور وهذا في القالب فلا يخفى ما جاء من على رضى الله عنه مؤذن  
 أهل السما جبريل ولا ما جاء من فائقة رضى الله عنها امام أهل السما جبريل كذا  
 في انباء العيون في كتاب الاسراء

(في الاسماء المؤنثة لابن الحاجب عليه الرحمة)

تسمى القضاة لسانا وفاقا	بمسائل فاجت كرمس بشلن
اسماء تأنيث بضم علامة	هي يافق فعر فوسم شران
لقد سككت منها ما يؤنث ثم ما	خيرت فيه لاختلاف معان
اما الذي لا يثبت من تأنيثه	ستون شبه العين والازمان
والنفس ثم الدار ثم الدلو من	أعدادها والن والكنفان
وجهم ثم السعير وعشرون	والارض ثم الات والضران
ثم التسميم ونازه ثم الصا	والريح منها والقلبي ويزان

والقول

والقول والقرودوس والفلق الق  
وعروض شعر والذواغ وطلب  
والقوس ثم المنبيق وأرنب  
وكسفاذ في حبيب وفهر سكند  
والعسق الطبرج والدوج لثني  
السمك في كسدي كركم  
وكسفاذ في حبيب لا حذفا  
والعكس في حبيب لا حذفا  
والرجل حذفا في حبيب لا حذفا  
وكذا النحال من الاقن وسكها  
اما الذي قد كنت فيه حذفا  
السلم ثم الحذفا ثم القسدي  
والثمنها والطريق وكلسرى  
وكذا اسماء القبالي والغصبي  
والحكم حذفا في حبيب لا حذفا  
وعسدي في حبيب والى اكسدي

في البحر تجرى وهي في القسر ان  
والمح ثم القاس واللور سكان  
والحسر ثم السور القسديان  
أباد في حبيب بكل حذفا  
هي من حبيب  
سكرو حذفا في حبيب لا حذفا  
الحق ودم حذفا في حبيب لا حذفا  
ثم البس حذفا في حبيب لا حذفا  
الحق حذفا في حبيب لا حذفا  
ضبع ودم حذفا في حبيب لا حذفا  
هو كان سبعة حذفا في حبيب لا حذفا  
لغة ومثل الحال حذفا في حبيب لا حذفا  
ويقال في حبيب حذفا في حبيب لا حذفا  
وكذا السلاح حذفا في حبيب لا حذفا  
رحم وفي السكين والسلطان  
نوب القسديا وسك كل شيء فان

• (قال معص طبعها الاول اسكنه اقم من الجنات الافضل) •

يقول القدير معص داو القباغة •

ان اكل ما شئت • سفاق الحماق • وجعل على يعامل الام •  
التناق • الحمد لمدير الملك • ومسير القفا • والصلاة والسلام •  
شريعة الاسلام • على الله وسلم عليه وعلى آله • وأصحابه •  
وبعد فلما ان من الله تعالى بطبع هذه السنية • المشهورة بكل •  
المثال • الجديرة بقول من قال

وسنية شئت بكل قيسه • وسرت لكم فيها فضائل ساره •  
السن تجرى في الصور وهذه • صارت بهور الفضل فيها جاره •  
وكانت جاره بما والا آخرته ماخره • وصارت هي المقدمة الاولى •  
آخره • قد جلت من كل زوجين اثنين • وجاءت بها الجوهر الثمين •  
بهدي اليك • ما الزاخر دوده • ويجلو عليك فلها السيار •  
الراغب • المشفق في الغائب • وكنت اذ شرع في نشرها •  
قد عنت بجلطة طبعها في طبعها • الى ان انتارح الصفة









